FELDHEIM'S
"The House of the Jewish Book"
96 E. Broadway, N. Y., N. Y. 10002

Jeu Isaak Elkerg

Jeschurun

5. Jahrgang | Schebat-Adar 5678 — Januar-Februar 1918 | Heft 1/2

LIBRARY JUL 1973 UNIVERSITY OF TORONTO
AP 93 J4 Jg.5

Zionismus, Nationaljudentum und gesetzestreues Judentum[1].

Vor etwa fünfundzwanzig Jahren hielt Heinrich Löwe in dem studentischen Verein der Hörer des Rabbinerseminars Dibbuk-Chawerim ein Referat über den Zionismus. Das Korreferat war mir übertragen. Ich hatte einen schweren Stand. Denn mit Heinrich Löwe kämpften damals noch vereint Hirsch Hildesheimer und Willy Bambus. Es war noch die Zeit der Chowewe Zion, und Herzl's Judenstaat, der eigentliche politische Zionismus, schlummerte noch im Schoße der Zukunft.

---

[1]) Wir beginnen hiermit die im vorigen Hefte angekündigte Artikelserie. Da die Stellungnahme zu den aktuellen Fragen erst in den kommenden Heften erfolgen kann, so sei als Antwort auf zahlreiche Zuschriften jetzt schon zweierlei vorweggenommen.

1. Der Herausgeber macht sich — wie eigentlich selbstverständlich — weder die Ausführungen von Dr. Unna (Jesch. IV Heft 11) noch die von Abuha di Samuel (Heft 12) vollinhaltlich zu eigen.

2. Auf die politische Tätigkeit der Vertreter der Aguddas Jißroël in Polen kommen wir noch ausführlich zu sprechen. Entschiedenen Protest müssen wir aber dagegen einlegen, daß das gesetzestreue Judentum für den angegriffenen Passus in dem bekannten Memorandum des Herrn Rabb. Dr. Pinchas Kohn verantwortlich gemacht wird. Der Passus, der in Wahrheit allein angreifbar ist, lautet in seiner abrupten Form: „Der Litauer ist in der Tat ganz Kopf und ein zersetzendes Element.“ Wir bezweifeln an sich, daß die Interpretation, die dieser Satz in der zionistischen Presse gefunden hat, dem Gedankengang des Vf.'s entspricht. Davon soll noch später die Rede sein. Unsere Zeitschrift, in der ein großer Teil des gesetzestreuen Judentums in Deutschland seine An-

Hirsch Hildesheimer und Willy Bambus haben sich später der zionistischen Bewegung ferngehalten. Sie blieben sich auch darin treu. Sie hielten die Fahne der Chowewe Zion, deren vornehmste Träger sie in Deutschland gewesen, unentwegt hoch. Heinrich Löwe hat unbeirrt für sein Ideal in Rede und Schrift weiter gewirkt. Und — der damalige Korreferent? Nun, er ist überzeugt, daß er als Student manches Wort unreifer und unverdauter Weisheit zu Tage gefördert, aber in den Grundzügen muß er auch heute aufrechthalten, was er damals ausgesprochen hat.

Und vor einem Jahrzehnt hatte ich Gelegenheit, diesen Standpunkt noch einmal ausführlich zu begründen. In zwei Aufsätzen: „Der Zionismus und das gesetzestreue Judentum"[2]) betonte ich die Schärfe des Gegensatzes zwischen den beiden Grundanschauungen, nicht minder aber die Tatsache, daß die Vertreter der beiden Anschauungen in ihrer praktischen Wirksamkeit auf einander angewiesen sind.

Ich habe diese Reminiszenz vorausgeschickt, um mich vor dem Vorwurf zu schützen, als ob ich jetzt, da ich mich anschicke, mancherlei zu sagen, was manchen unserer Gesinnungsgenossen nicht angenehm in den Ohren klingen wird, etwa zu einer anderen Überzeugung nur deshalb gelangt wäre, weil ich mich von den Erfolgen des Zionismus umstimmen ließe.

Das wäre an sich keine Schande. Denn es ist nicht erfreulich, wenn es von einem heißt, man habe nichts vergessen und nichts

schauung vertreten findet, hat jedenfalls nie einen Zweifel daran gelassen, daß sie jedes verallgemeinernde absprechende Urteil über irgend ein Centrum des Klal Jißroël für ein Unrecht hält. Was besonders Litauen betrifft, so werden unsere Leser aus zahlreichen Aufsätzen der letzen zwei Jahre den Eindruck gewonnen haben, daß nach unserer Anschauung Litauen als das Rückgrat des russischen Judentums, Wilna als das Jeruscholajim der Gesamtjudenheit zu betrachten ist. Oft wurde auf die Bedeutung der Anregungen verwiesen, die wir gerade aus diesem Teil der Judenheit zu erwarten haben. Wir erinnern vor allem an die wertvollen Aufsätze von Rabb. Weinberg: Die Jeschiwoth in Rußland, Jeschurun III, S. 52—59 und 107—126 und Schulfragen im Ostjudentum (ebds. S. 445—458 und 490—505).

[2]) „Die Jüdische Presse" Jahrgang 39, No. 28 und 29.

gelernt. Inzwischen haben sich ja ein paar Kleinigkeiten begeben, wie der Weltkrieg und der völlige Zusammenbruch der größten kontinentalen Macht, die die Welt je gesehen. Und wie skeptisch man auch die Erklärung der englischen Regierung, die Stellung der Entente und der neutralen Staaten, die Kundgebungen der Mittelmächte in der Frage der Schaffung der öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte für das jüdische Volk beurteilen mag, wir vier, die wir damals miteinander stritten, haben es uns wahrlich nicht träumen lassen, daß in einer nach dem Maßstab geschichtlicher Umwälzungen so kurzen Spanne eines Vierteljahrhunderts ein solcher Riesenschritt in der Richtung des Zieles durchmessen werden würde. Oder wird einer der Meinung sein, daß diese Kundgebungen der Regierungen von immerhin weltgeschichtlicher Bedeutung erfolgt wären, wenn es nicht eine zionistische Bewegung gegeben und wenn sie nicht diesen Umfang angenommen hätte?

Doch, wie gesagt, meine Überzeugung ist die gleiche geblieben. Es erscheint mir nur und einem großen Teil meiner Gesinnungsgenossen, die nicht etwa Misrachisten sind,[1]) notwendig, das nationale Moment heutzutage stärker zu betonen. Und das vor allem im Interesse der Lebensfähigkeit und Werbekraft der Aguddas-Jisroel-Bewegung. Weil aber offenbar diese „Neuorientierung“, wenn man ein stärkeres Herausheben eines stets in uns wirksam gewesenen psychologischen Moments so nennen darf, auf Mißverständnisse stoßen könnte, und weil diese Mißverständnisse vor allem auf ein gerütteltes Maß von Unkenntnis der mannigfachen sich kreuzenden Bestrebungen innerhalb des Zionismus zurückgehen, so muß ich etwas weiter ausholen. Es scheint mir, daß vielen unter unseren Gesinnungsgenossen auch die elementaren Unterschiede zwischen politischem Zionismus, Territorialismus, Nationalismus, dem Verlangen nach personaler Autonomie, Kulturzionismus usw. nicht geläufig sind.

---

[1]) Wie das aus zahlreichen Zuschriften hervorgeht, die ich aus Anlaß des Artikels von Dr. Unna im Jeschurun III Heft 11 erhalten habe.

I

Mit dem ersten Baseler Kongreß in den letzten Augusttagen des Jahres 1897 tritt der Zionismus vor die breite Öffentlichkeit. Aber es ist grundfalsch, den Zionismus erst von diesen Tagen an zu datieren. Lange vorher haben sich die mannigfachsten Strömungen, die dann alle in das breite Bett der Zionistenkongresse zusammenflossen, unter der jüdischen Bevölkerung, vor allem des Ostens, Bahn gebrochen. Schon so charakteristische Differenzierungen wie der geistige Zionismus Achad Haams (Ginsbergs) und der Nationalismus Mathias Achers (Birnbaums) hatten schon früher prägnanten Ausdruck gefunden. 1889 war vom ersteren der für seine späteren Aufsätze grundlegende Artikel: „Nicht dies ist der Weg“ erschienen, und Birnbaum hatte schon 1885 seine Zeitschrift „Selbstemanzipation“ begonnen. Noch früher hatte der Territorialismus in Pinsker's Autoemanzipation bereits seinen Vorkämpfer gefunden, und das ganze Rüstzeug der rassentheoretischen und politischen Argumente des späteren eigentlichen Zionismus hatte Moses Hess in seinem „Rom und Jerusalem“ schon vorbereitet. Daneben lief die praktische Tätigkeit der Chowewe Zion, entfalteten die Lilienblum und Smolenski ihre Tätigkeit, schrieb Rabbi Z. H. Kalischer sein Derischath Zion und Rülf sein Aruchath Bath Ammi. Der Aufruf Herzl's fand ein vorbereitetes Geschlecht, und der Zionismus erntete nur die Früchte lange vorher wohlbestellter Felder.

Es wäre von Wichtigkeit, die Vorgeschichte des Zionismus hier im Einzelnen zu schildern. Gibt doch der Einblick in die Entstehungsgeschichte einer Bewegung uns den besten Anhalt für die letzten und tiefsten Gründe, aus denen sie erwachsen ist. Auch ein solches Werk wie das von Moses Hess, das völlig isoliert aus seiner Zeit herausragt, ist für denjenigen, der sich mit der Ideologie des heutigen Zionismus auseinandersetzen will, von großer Bedeutung. Man erkennt, wie einer, der völlig außerhalb des Judentums stand und zum Judentum zurückkehrte, zuerst sein Volk wiederfindet und sein Nationalbewußtsein, um dann in Liebe zu den Sitten und Bräuchen

seines Volkes zu entbrennen. Man sieht aber nicht minder gerade in einem solchen Buche aus jener Zeit, da die Ideen des Nationaljudentums noch nicht durch die mannigfachen Variationen, die sie in den verschiedenen Ländern erhalten, kompliziert sind, recht deutlich die Grundlinien, in denen diese Auffassung von der des gesetzestreuen Judentums sich scheidet [1]). Wir können hier auf all diese Dinge nicht eingehen.

Nur eines soll hier festgestellt werden. Mit Ausnahme von Rabbi Z. H. Kalischer, dem echten Interpreten des gesetzestreuen Judentums, dessen Werke und Wirken aus reiner Zionsliebe erwachsen sind, entstammen alle jene vorkongreßlichen Bestrebungen der Reaktion gegen den Antisemitismus, gegen die Verfolgungen, die die Juden in den Ländern des Ostens zu erdulden hatten, die leibliche Not der unter Ausnahmegesetzen schmachtenden Juden des Ostens und die seelischen Leiden der in ihrer Hoffnung auf Gleichberechtigung getäuschten des Westens [2]). Es ist nicht zufällig, daß Pinsker's Autoemanzipation im Jahre 1881 erschien, dem Jahr der ersten großen Pogrome unter Alexander III, daß die Chowewe Zion nach den Maigesetzen einen großen Aufschwung nahmen, daß im Westen die Akademiker, die die Zurücksetzung am eignen Leib am meisten verspürten, das größte Kontingent zu den Pionieren des Zionismus stellen. Ja, selbst Moses Heß, der auf den national-jüdischen Standpunkt durch seine Rassenstudien geführt wurde, bekennt, daß ihm die Blutbeschuldigung von Damaskus zuerst die Stimme des jüdischen Gewissens geweckt [3]).

Es läßt sich also trotz aller Angriffe, die von zionistischer Seite gegen diese Behauptung erhoben werden, nicht daran

---

[1]) Es ist interessant, daß Lehmann in einer Besprechung des „Rom u. Jerusalem" im „Israelit" schon den Kernpunkt des Gegensatzes zwischen Thorajudentum und Nationaljudentum trifft. Vgl. Th. Zlocisti Moses Heß Jüdische Schriften S. CXXIV.

[2]) Achad Haam nimmt hier eine besondere Stellung ein. Er kommt gewissermaßen auf einem Umwege, in einer Reaktion gegen jene Reaktion, zu seiner Zionsliebe.

[3]) Rom und Jerusalem 1862 S. 24.

rütteln, daß der eigentlich politische Zionismus ein Produkt des Antisemitismus ist. Alle Auseinandersetzungen über Begriff und Wesen der jüdischen Nation sind nur Versuche, das, was aus der Not der Zeit erstand, nachträglich zu begründen. Das soll wahrlich kein Vorwurf sein, denn die Leiden unserer Brüder sind Grund genug, um die Männer zu rechtfertigen, die ihnen Hilfe nur aus einer Bewegung zu erbringen hofften, die die ganze jüdische Gesamtheit umfaßte. Nur darf die Wahrheit darum nicht verdunkelt werden, nur soll uns nicht die Meinung aufgedrängt werden, als ob in allen jenen Männern das Nationalbewußtsein organisch erwachsen wäre.[1])

II.

So tritt denn auch unter diesem Zeichen der eigentlich politische Zionismus in die Geschichte ein. Theodor Herzl hat unter dem Eindruck der Dreyfusaffaire seinen „Judenstaat“ geschrieben. Er definiert: „Die Nation ist eine historische Menschengruppe von erkennbarer Zusammengehörigkeit, die durch einen gemeinsamen Feind zusammengehalten wird“[2]). „Die Nationen werden so lange dauern, als eine der anderen feindlich ist. Das ist die Wahrheit. Der Weg zum allgemeinen Menschentum ist noch weit, wenn auch nicht hoffnungslos. Auch wir wollen ihn beschreiten, aber auf eine andere Weise, als es der hochherzige Mendelssohn tat. Wir wollen die eigene Nationalität nicht aufgeben, sondern sie pflegen und zwar keineswegs agressiv, sondern nur defensiv. Zudem wollen wir eine freundliche Gesinnung gegen die anderen Völker hegen und auch dazu beitragen, die Gegensätze, die sie untereinander haben, zu mildern. Zu solchem Werk ist das jüdische Volk vielleicht besonders geeignet, weil seine Glieder so lange verstreut unter den Völkern waren. Das ist die ideelle Grundlage unseres

---

[1]) Es soll natürlich nicht geleugnet werden, daß der ganzen Bewegung die nationale Selbstbesinnung, die in den letzten Jahrzehnten in Verfolg der deutschen und italienischen Einheitsbestrebungen alle kleinen Völker ergriff, zu Hilfe kam.

[2]) Theodor Herzl's zionistische Schriften, herausg. v. Kellner B. I S. 241, und Band II S. 120.

Zionismus. Wir haben sie freilich nicht aus lauter Idealismus entdeckt. Die Wahrheit, wie wir dazu gelangten, ist leider wenig rühmlich, aber wir wollen sie ruhig eingestehen. Wir wurden dazu geführt durch den neuen Feind, der uns überfiel, als wir eben in voller Auflösung begriffen waren, durch den Antisemitismus" [1]).

Und an anderer Stelle macht er sich das Wort Max Nordaus auf dem ersten Baseler Kongreß zu eigen: die sittliche Judennot ist bitterer als die leibliche, weil sie höher differenzierte, stolzere, feiner fühlende Menschen heimsucht [2]).

Das Leid des modernen Juden, des guten Europäers, der nach einem arbeitsreichen Leben im Dienste der Kultur sich am Grabe aller Hoffnungen auf die Erfüllung seiner Ideale sieht, das war das eine treibende Element bei der Inaugurierung der zionistischen Bewegung.

Aber freilich nie wäre es zu den imposanten Kundgebungen der zionistischen Kongresse gekommen, die jeden Teilnehmer, auch den Gegner, in ihren Bann schlugen ohne die Mitwirkung des Ostjudentums. Und seine Abgesandten kamen, weil sie Rettung erhofften für ihr armes, zertretenes, aus tausend Wunden blutendes Volk, weil sie so unsäglich litten, nicht als so hoch differenzierte, feinfühlende Menschen, sondern an körperlich recht fühlbaren Schmerzen, die immer noch nach dem Hiobswort 2, 5 unerträglicher und furchtbarer sind als seelische Leiden, weil unter den Foltern einer von teuflischer Grausamkeit ersonnenen Gesetzgebung Weib und Kind ihnen dahinsiechten, sie nicht leben und sterben konnten.

Ihnen zauberte ein Dichter von jüdischem Herzen das wiedergewonnene Land vor Augen, da ein jeder von ihnen wieder sitzen durfte unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum. Und das sollte nicht ein Phantasiegebilde sein, sondern in naher, absehbarer Zeit zu erreichen. Alles war berechnet, alle Möglichkeiten berücksichtigt, die finanziellen Mittel zu beschaffen und die Einwanderung im Großen zu regeln, und in Kürze würde auch die staatliche Sicherung zu erlangen sein.

---

[1]) a. a. O B II S. 121.

[2]) a. a. O. B I S. 241.

Wie der Rausch früherer messianischer Volksbewegungen ging es durch einen großen Teil der Judenheit: nun muß sich alles zum Guten wenden!

Ein Messias war dem jüdischen Volke erstanden, ein großer, guter Mensch. Wer will es den Frommen im Ostjudentum verdenken, daß sie dabei übersahen, wie dieser Erlöser und seine nächsten Helfer doch gar nicht die Züge trugen, die man an den Rettern in Israel immer erblickt hatte, wer es ihnen verargen, daß sie sich keine Gedanken machten über die Beschaffenheit dieses Staates, wie er sie sich im Kopfe des Führers malte. Das war ein Staat mit allem „Komfort der Neuzeit", mit europäischer Zivilisation und Kultur in ihrer höchsten Vollendung, der so gar kein jüdisches Gepräge hat. „Schon hat der Zionismus etwas Merkwürdiges ehedem für Unmögliches zu Wege gebracht: Die enge Verbindung der modernsten Elemente des Judentums mit den Konservativsten" rühmt Herzl an einer Stelle [1]). Aber an einer anderen heißt es: „Werden wir am Ende eine Theokratie haben? Nein, der Glaube hält uns zusammen, die Wissenschaft macht uns frei. Wir werden daher theokratische Velleitäten unserer Geistlichen gar nicht aufkommen lassen. Wir werden sie in ihren Tempeln festzuhalten wissen, wie wir unser Berufsheer in den Kasernen festhalten werden. Heer und Kultus sollen so hoch geehrt werden, wie es ihre schönen Funktionen erfordern werden. In dem Staat, der sie auszeichnet, haben sie nichts dreinzureden, denn sie werden äußere und innere Schwierigkeiten heraufbeschwören [2]).

„Der Zionismus ist die Heimkehr zum Judentum noch vor der Rückkehr ins Judenland . . . Man heißt uns in dem alten Hause willkommen, weil wir nicht den vermessenen Gedanken haben, an Ehrwürdigem zu rütteln." Treffliche Worte! Nur daß es schon auf den Kongressen selbst, wo es sich noch um theoretische Auseinandersetzungen handelte, zu erbitterten Anstürmen derer kam, die an dem Ehrwürdigen rütteln wollten,

[1]) a. a. O. B I S. 222.
[2]) a. a. O. B I S. 122.

daß es nur dem wunderbar sänftigenden Einfluß des allverehrten Führers gelang, die unüberbrückbaren Gegensätze mehr zu verschleiern als zu versöhnen.

III.

Nur in großen Zügen können wir die Weiterentwickelung des Zionismus skizzieren. Wobei bemerkt werden muß, daß die Weiterentwickelung nicht gerade in zeitlicher Folge zu nehmen ist. Diese Meinungen sind schon vor der Proklamierung des politischen Zionismus vorhanden.

Der Territorialismus ist gewissermaßen nur ein Seitensprung. Das Drängen nach einer Lösung der Judenfrage, (die Erlangung des Charter, des Dekrets der Anerkennung der öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte in Palästina war durch diplomatische Aktionen doch nicht so schnell zu erlangen) führte zu dem Wunsche, um jeden Preis ein Territorium als Zufluchtsstätte zu erlangen, und wäre es auch außerhalb des heiligen Landes. Es war das ein Abfall von der Grundidee des Zionismus, und nur ein Teil der Anhänger machte sich dessen schuldig. Mit Ausnahme einer verhältnismäßig geringen Anhängerschaft, die nach der neuesten Phase in der Geschichte des Palästinaproblems wohl überhaupt verschwinden dürfte, fand man bald den Weg zu dem alten Ideal zurück.

Viel einschneidender waren die beiden anderen Bewegungen, die des Nationalismus und des geistigen Zionismus. Beide, wie hervorgehoben, schon vorhanden, aber in den Jahren erstarkt, in denen die Erfüllung des Zieles des politischen Zionismus auf sich warten ließ.

Es sind feindliche Brüder, aber sie begegnen sich vor allem in der Polemik gegen die Vernachlässigung des Golusjudentums durch den Herzl'schen Zionismus.

Nach dem Zionismus ist das Golus die Quelle alles Judenelends. Mathias Acher (Birnbaum), der bedeutsamste Vertreter und Vorkämpfer des Nationalismus, leugnet die absolute Gültigkeit dieses Satzes. Es gibt ein Golus; aber es ist nur in der Theorie absolut. In der Wirklichkeit wird es durch geschicht-

liche Entwickelungen eingeschränkt und zwar um so mehr, je weiter die Entwickelung gediehen ist[1]). Ein Golusminimum ist zu erstreben, und für dies Streben ist die ganze Kraft einzusetzen. Die Hauptarbeit ist dort zu leisten, wo die großen Zentren einer jüdischen Bevölkerung leben. Hier ist nicht internationales Judentum zu erzeugen[2]), es ist nie erstorben; es gilt nur die Bedingungen zu schaffen, und es immer lebendiger zu gestalten. Intensive und extensive Kultur und Zivilisationsarbeit ist zu leisten, nie im Sinne einer Agitation für willkürliche Ideologien, sondern stets in engster Anlehnung an die gegebenen Verhältnisse und ihre inneren Umgestaltungsmöglichkeiten[3]). Ein wichtiger Schritt auf diesem Wege ist die Erringung der nationalen Autonomie, die erst jene Arbeit im Großen ermöglicht und für die Zukunft sichert[4]). Die Sprache der Masse des jüdischen Volkes ist die jüdische Sprache[5]), es ist seine Muttersprache, in ihr denkt es und fühlt es, in ihr hat es wunderbare Werke geschaffen, sie ist das feinste Instrument seiner Kultur. Ein Kulturvolk aber ist das europäische Judentum wie nur irgend eines, mag es in seiner Zivilisation sich mit den europäischen auch nicht messen können. Die ungebrochene Kraft des osteuropäischen Judentums auch und vor allem in der Glut seiner religiösen Überzeugung und der Hingabe an die Übung der Gesetze und Sitten der Väter stellt Birnbaum immer und immer wieder dem faulen Westen gegenüber. Mit den Bet- und Bettelproletariern muß es freilich ein Ende nehmen. Das Volk ist's, auf das er immer seine Hoffnungen setzt, nicht zum mindesten in den sozialistischen Schichten. Die ostjüdische Intelligenz hat sich an dem jüdischen Westen orientiert, und dieser ist in allen seinen Vertretern verkümmert und hohl. Hier geht keiner bei Birnbaum leer aus. Der

---

[1]) Nathan Birnbaum, Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage B I S. 147 u. S. 198.

[2]) B I S. 186.

[3]) a. a. O. S. 175.

[4]) a. a. O. BII S. 126 ff.

[5]) BII S. 34 u. o. Mit Absicht spricht Birnbaum oft von dem jüdisch-deutsch als der jüdischen Sprache.

wässrige Nationalismus derer wird gegeißelt, deren Wesen die Züge der jüdischen Kulturgemeinschaft schon lange fehlten und die nun plötzlich auf die Idee kamen, diesen Fehler durch einen Willensentschluß auszubessern. Wie sollte das möglich sein? Man kann noch zur Not Gesinnungen wie Kleider wechseln, aber doch keinesfalls die äußeren und inneren Tatsachen, durch die man zu einem besonderen Typus geworden ist[1]). Die Misrachisten haben dem Zionismus sich angeschlossen von der Furcht getrieben, die Volksmassen dem steigenden Einfluß der aufgeklärten Schicht überlassen zu müssen, und von der Hoffnung, den Zionismus zum Wasser auf die Mühle der jüdischen Altgläubigkeit machen zu können[2]). Das magere Experiment einer seelisch nicht verankerten Neuorthodoxie, wie es die jüdisch-deutsche Orthodoxie vertritt, hat in keiner Weise das alte lebendige Glaubensjudentum hergestellt. Sie hat auch nicht vermocht, ihren Anhängern den faden, deutsch-kirchentümlichen Philistergeschmack zu benehmen. Und in dem bis zur Albernheit ideenlosen, aller Extase baren, formelhaften Repräsentationsjudentum der Reformer herrscht nur ein oberflächliches, auf seine Spatzenweisheit stolzes, kaltes und dummlächelndes Gottlostun[3]).

Freilich das westeuropäische Judentum braucht darum nicht aufgegeben zu werden. Schon der Theorie des Kulturzentrums bei Achad Haam stellt Birnbaum den Satz entgegen: Was schadet es, wenn in mehreren größeren Konzentrationen jüdischen Lebens selbständige jüdische Kulturen entstehen?[4]) So gilt auch vom Westen: „Was der jüdische Nationalgedanke im Westen braucht, sind nicht „Nationaljuden", welche die jüdische Kulturnuance nicht um einen Farbenton kräftiger

---

[1]) a. a. O. B II S. 21

[2]) B I S. 196

[3]) B I 243 und 261 f. Birnbaum hat in seiner neuesten Sch „Gottes Volk" wunderbare Worte für die jüdische Gesetzestreue gefunden. Aber wir glauben, daß er auch hier nur an die des Ostjudentums denkt.

[4]) B I S. 188.

machen, sondern Juden schlechthin — und seien es auch „Assimilanten" —, deren jüdischer Wesensteil die Tendenz hat, sich zu vergrößern und zu vertiefen."

Der Einwand, daß sich zwei Kulturen in einem Volke nicht vertragen, daß ein Volk nicht zwei Nationalitäten haben könne, ist nicht stichhaltig. Die Entwickelung ist mächtiger als unsere Schemata. Sie hat einen Teil des jüdischen Volkes so gebildet, daß er nun deutsche Kultur mit jüdischem Anstrich nachweist. Sie kann ihn auch noch einer jüdischen Kultur mit deutschem Anstrich zuführen[1]).

Ein weiteres Feld für die jüdische Kulturtätigkeit kann durch die Gegenseitigkeitsbeziehungen zwischen den Juden der verschiedenen Länder eröffnet werden. Sache speziell der Westjuden muß es sein, die Ostjuden kennenzulernen. Dazu müssen sie sich mit den beiden ostjüdischen Nationalsprachen vertraut machen. Die Kenntnis des Jüdischen, des sogenannten Jargons, der wirklich gesprochenen Volkssprache ist da noch wichtiger als die des Hebräischen, das der Volksseele nicht so in ihre allerfeinsten Fäserchen folgt[2]).

Ja, Birnbaum spricht aus der Seele des ostjüdischen Volkes und für das ostjüdische Volk. Und so kann er bei aller Achtung, die er dem Hebräischen zollt, nicht davon lassen, immer erneut für das Jüdische einzutreten, für die Muttersprache des jüdischen Volkes, wie es hienieden und jetzt lebt nnd wirkt, nicht wie es in der Zukunft gedacht wird oder in der Intelligenz sich repräsentiert[3]). Er findet auch treffliche Worte gegen die echte und rechte Assimilation, die oft in der hebräischen Literatur sich breit macht, gegen die Achad-Haamlein, die „jubeln", wenn statt jüdischer Juden mit

[1]) B I S. 249.

[2]) B I S. 250 und 259.

[3]) Vgl. Hebräisch und Jüdisch B I S. 301—307 die Sprachen des jüdischen Volkes S. 308—325. Für die jüdische Sprache (gegen Brainin) B II S. 34—40; Eröffnungsrede auf der jüdischen Sprachkonferenz in Czernowitz S. 41—45. Der Jargon S. 46—51. Zum Sprachenstreit (gegen Achad Haam) S. 52—74.

jüdischen Seelen und jüdischen Kulturgrundlagen, immer mehr Dämmerungsgestalten hervorkommen, von denen man nicht weiß, wo der Jude anfängt und wo der Nichtjude aufhört . . .?" Sie öffnen überall hebräische Schulen und bedrohen sie selbst. Sie sehen nicht, daß in derselben Zeit, in der man hundert hebräische Schüler aufpäppelt, auf der anderen Seite tausend entjudete jüdische Kinder aufwachsen. Sie lieben Hebräisch und richten es selbst mit ihren Übertreibungen und mit ihrem „maskilischen" unbewußt assimilatorischen Haß gegen Jüdisch zu Grunde[1]).

Man glaube aber nicht, daß Birnbaum etwa das Jüdische in der Religion erhalten sehen will. Für ihn ist es gar nicht wahr, daß sich die jüdische Nationalität vorzüglich durch die Religion erhalten habe, wie es überhaupt ein ideologischer Irrtum ist, die jüdische Religion als das Primäre und die jüdische Nationalität als das Sekundäre anzusehen. Der Mensch schafft sich seine Götter, das Volk in seiner natürlichen Eigenart gibt sich seine Religion. Das jüdische Volk in seinem gläubigen Teil wähnt, innig an seinem Glauben zu hängen, es hängt aber nur daran, weil es seine Nationalität in Glaubensgestalt ist[2]). Es ist auch ein Irrtum, die makkabäische Erhebung als einen Sieg des geistlichen Gedankens in Israel zu feiern. Im Gegenteil! Sie ist ebenso, wie der Hellenismus wiedererwachte Weltlichkeit[3]). Was in der „jüdischen Renaissancebewegung" drängt, ist nicht etwa der Trieb, anzuknüpfen an die Tatsachen des grauen Altertums oder des blauen Mittelalters. Was dem Judentum gestorben ist, wie z. B. die Theokratie oder der Asiatismus, ja, überhaupt sein ganzer althebräischer Charakter wird nie mehr wiedergeboren werden[4]).

Birnbaum glaubt aber auch nicht, trotz aller neureligiösen Geschäftigkeit, trotz aller Klagen über die Grenzen der Wissenschaft und trotzdem die Völker auch eine Zeitlang ohne „Re-

---

[1]) B II S. 47 f.

[2]) B I S. 29.

[3]) B II S. 188.

[4]) B I S. 165.

ligion" nicht werden auskommen können, an die Religion bildende Kraft der Zukunft. Auch nicht an ein erneutes jüdisches Religionssystem, eine neue lebendige Entwickelung, die zum Unterschiede von der Reformbewegung ihre Antriebe nicht außerhalb des Judentums sucht, sondern aus dem Judentum selbst herausholen soll[1]).

Das aber ist der Sinn der jüdischen Renaissancebewegung, daß das jüdische Volk wieder so glücklich, so lebenstrotzend, so reich werden will, wie es in der Vorzeit war oder glaubt damals gewesen zu sein[2]).

IV

Wir haben Birnbaum als den Vertreter des eigentlichen jüdischen Nationalismus zu Worte kommen lassen, weil wir in ihm seinen hervorragendsten Interpreten sehen[3]), wiewohl wir wissen, daß er mancherlei Wandlungen durchgemacht hat, deren interessanteste und in unseren Augen erfreulichste den Niederschlag in seiner jüngsten Schrift „Gottes Volk" gefunden hat[4]), Aber bei der schier unübersehbaren zionistischen Literatur müssen wir uns schon, besonders in dieser gedrängten Übersicht, an die ragenden Spitzen halten.

So kann auch für die Würdigung der anderen Gegenströmung gegen den politischen Zionismus, für den geistigen Zionismus, nur eine einzige Persönlichkeit uns hier beschäftigen: Achad Haam[5]). Hier übrigens mit besonderem Recht, denn

---

[1]) B I S. 244.

[2]) B I S· 165.

[3]) Auf Dubnow, der ihn in einer besonderen Färbung für Rußland vertritt, kommen wir noch zu sprechen.

[4]) Wir hoften in einem der nächsten Hefte eine Würdigung dieses eigenartigen, von geradezu religiöser Glut getragenen Bekenntnisses bringen zu können.

[5]) Pseudonym für Uscher Ginsberg. Vgl. zum folgenden: Israel Friedländer, Achad Haam im The Jewish Exponent vom 16. und 23. Februar 1906. N. Birnbaum, Achad Haam, ein Denker und Kämpfer der jüdischen Renaissance, meinen Aufsatz Achad Haam und das gesetzestreue Judentum Jeschurun III S. 591—632 und „Der Jude" Jahrgang I S. 353—424 (Aufsätze über Achad Haam zu seinem 60. Geburtstage)

die Ideen, die dieser Strömung zu Grunde liegen, sind recht eigentlich die ganz persönliche Schöpfung jenes Mannes, der Achad Haam „Einer aus dem Volk“ zeichnet, den aber die Verehrung nicht nur seiner unbedingten Anhänger zu „dem Einen, dem Einzigen aus dem Volk“ erhoben hat.

Ich habe einmal in einem früheren Aufsatz die Grundideen von Achad Haams Zionismus in folgender Weise zu skizzieren versucht:

Der politische Zionismus hat zwei Entstehungsgründe, die auch fortdauernd ihm seine Anhänger schaffen und auf seine geistige und materielle Entwickelung Einfluß ausüben: das physische Elend der ostjüdischen Massen nnd die seelische Not des von dem Antisemitismus in seiner persönlichen Ehre verletzten Westeuropäers. Beides sind schwer zu ertragende Übel und was nur geschehen kann, um sie zu heben, ist mit Freude zu begrüßen. Aber es rührt nicht an die Wurzel der Daseinsmöglichkeit des jüdischen Volkes. Dies Dasein ist allein bedroht durch das Eindringen der modernen Kultur in das in Westeuropa vor der Emanzipation, im Osten bis vor wenigen Jahrzehnten noch unberührte geistige Eigenleben des jüdischen Volkes. Dieser Assimilation sind die westeuropäischen Juden bereits erlegen, ihr müssen und werden auch die Ostjuden unweigerlich in kürzerem oder längerem Zeitabstand verfallen. Die innere Synthese zwischen dem Juden und Europäer kann auf fremdem Boden nicht vollzogen werden. Das ist nur möglich auf dem Boden, der durch die Geschichte geheiligt ist, auf dem eine solche Vergangenheit zu uns spricht, auf dem, wenn auch zunächst nur in Enklaven, eine eigene jüdische Kultur geschaffen werden kann. Diese Enklaven im heiligen Lande—denn sein vollständiger Besitz ist aus den mannigfachsten äußeren Gründen für nicht absehbare Zeit ausgeschlossen—werden politisch nie eine entscheidende Rolle spielen, sie werden nicht einmal in nennenswerter Weise die materielle Not der bedrückten und zur Auswanderung gezwungenen Juden lindern können. Aber wenn sie in musterhafter Weise bewirtschaftet werden, wenn dort als Muttersprache die altheilige hebräische Sprache, die

Laute der uralten Volksprache erklingen, wenn dort das niedere und höhere Erziehungswesen in vollendeter Weise geregelt ist, wenn sich dort ein reges literarisches Leben entwickelt mit all seinen Organen, und dies alles in der Form einer jüdischen Kultur, die alles Gute der europäischen Kulturen organisch zu einem Eigenen in sich verarbeitet hat—dann ist in Palästina ein geistiges Zentrum geschaffen, das gleichsam das Herz des jüdischen Volkes bildet, der Mittelpunkt des Blutumlaufes, aus dem alle Glieder, und mögen sie noch so entlegen sein, belebt und ernährt werden. Das Bewußtsein, ein solches Zentrum zu besitzen, wird die örtlich und seelisch Entfernten stärken, ihnen die Kraft geben, ihre Eigenart zu bewahren. Nach Palästina wird man wallen um dort zu schauen, daß ein in sich geschlossenes national eigenes Leben pulsiert und wie es beschaffen ist. Diese Eindrücke wird man in die Heimat mitnehmen, und hier werden diese die Wechselwirkung auslösen, daß mancher den Entschluß faßt, sein ganzes Leben Palästina und seiner materiellen und geistigen Kultur zu widmen, und indem er für immer dorthin übersiedelt, der nationalen Wiederbelebung und Selbsterhaltung neue Kräfte zuzuführen. Über den Inhalt der neuen geistigen Kultur, die in Palästina Wirklichkeit werden soll, läßt sich nur soviel sagen: Die religiöse Idee, die der geistigen Kultur des Judentums seit Jahrtausenden den Stempel aufgedrückt hat, wird auch hier eine beherrschende Rolle spielen. Welcher Art die Formen sein werden, in denen sie sich auswirkt, können wir schwer feststellen. Das ist auch nicht nötig. Denn die Entwickelung, die wir ja (nach Achad Haam) als wissenschaftlich gesicherteste Wahrheit in unser Denken aufgenommen haben, wird schon in einem sanften Übergang das Lebensfähige und darum Richtige zustande bringen. Diese Entwickelung, diese sanften Übergänge dürfen darum nicht durch plumpe Eingriffe gestört werden. Der jugendliche Überschwang eines sich auch auf dem heiligen Boden breit machenden Radikalismus kann daher nicht scharf genug gegeißelt werden. Für die Möglichkeit einer friedlichen Umwandlung des Alten in das Neue im Bunde mit den Vertretern des Alten bürgt

das Vorhandensein streng frommer Rabbiner, die es nicht verschmähen, an der Seite von Freidenkern im Dienste des nationalen Judentums zu wirken.

Was unterscheidet Achad Haams Theorie nun von dem politischen Zionismus Herzls und von dem Nationaljudentum, wie wir es im Anschluß an Birnbaums Schriften gekennzeichnet?

Um es kurz, wenn auch nicht unzweideutig genug auszudrücken, kann man sagen: Herzl gegenüber ist er mehr Nationaljude, Birnbaum gegenüber mehr Zionist,

Für Herzl steht der Judenstaat im Mittelpunkt. Achad Haam leugnet, daß der Staat das wichtigste und entscheidende Kriterium für eine Nation ist. Die nationale Kultur, sie schlingt ein viel engeres Band um die einzelnen Individuen, als das gemeinsame Staatengefüge. Die Deutschen Oesterreichs fühlen sich mit den Deutschen im Reiche enger verbunden als mit den Ungarn, mit denen sie eine politische Einheit bilden. Die Engländer aus den Kolonien haben durchaus nicht gemeinsame politische Interessen mit denen Großbritanniens, und doch ist hier eine geschlossene Kultureinheit. So sind auch die Juden eine Nation durch ihre gemeinsame nationale Kultur. Diese haben sie stets ihr eigen genannt. Erst in der Neuzeit droht sie zu schwinden. Der Verlust ist ein doppelter. Die Einheit des Judentums geht in die Brüche. Die Juden der verschiedenen Länder verstehen nicht nur nicht mehr die Sprache ihrer Brüder, sie sind auch verschiedenen Denkens, Fühlens und Wollens geworden. Und wenn sie sich auch als Juden fühlen, so gehen alle ihre Leistungen doch dem eigentlichen Judentum verloren. Die großen deutschen, französischen, englischen, russischen Ärzte, Mathematiker, Nationalökonomen, Naturforscher, Philosophen, bahnbrechenden Kaufleute, Dichter und Künstler u. s. f. sind nur Kulturdünger auf den Feldern der Völker, die ihre Leistungen zumeist mit Abneigung betrachten, im besten Falle dem nichtjüdischen Einschlag in ihrer Persönlichkeit zuschreiben. Wie bezeichnend z. B., wenn der große russische Maler Antokolski, da er das Bild eines grausamen Tyrannen malen wollte, den nach jeder Untat doch die Reue erfast, Iwan

den Schrecklichen statt den König Herodes wählt, und da er den Typus eines Einsiedlers schaffen wollte, der, geschieden von der Welt, über seinen Schriften sitzt, den Gaon von Wilna vergißt, der die Phantasie seiner Kindheit entflammt hatte, um den Chronisten Nestor zu malen und weit wegzuwandern in ein russisches Mönchskloster aus dem Mittelalter, das seine Ahnen nicht gekannt, und dort das zu suchen, was er in seinem Volke und in seiner Stadt hätte finden können[1]).

Die eigene nationale Kultur nun mit allen Mitteln heben, auf allen Gebieten das Jüdische entwickeln, nicht ein Mensch draußen und Jude daheim sein, sondern auch das allgemein Menschliche in jüdischer Form gestalten, sich selbst zu einem echten und rechten Juden bilden, dem freilich nichts Menschliches fremd, der aber diesem Menschlichen ein ganz spezifisches Gepräge gibt, das ist die Aufgabe jedes einzelnen Juden, und nur durch die Erfüllung dieser Aufgabe wird die jüdisch-nationale Kultur und damit das jüdische Volk geschaffen. Es kann nicht stark genug betont werden, daß auch „das geistige Zentrum", dieser alles beherrschende Begriff in Achad Haams Ideenwelt, nur Mittel zum Zweck ist, das vorzüglichste und wichtigste Mittel zwar, aber auch nur ein Mittel, dem die Ausbildung und Verbreitung der hebräischen als Nationalsprache z. B. an die Seite zu stellen ist. Der Zweck ist: die Erhaltung des einheitlichen geistigen Habitus des jüdischen Volkes, jener Einheit, die allein der Träger einer nationalen Kultur und das Werkzeug ihrer Erfolge verheißenden Entwickelung zu sein vermag. Das Galuthjudentum in seiner etzt und wohl auch in Zukunft überwiegenden Anzahl von Individuen, das Nationaljudentum kommt so gegenüber dem ausschließlich nach der gesicherten Heimstätte orientierten Zionismus zu seinem Rechte,

Aber er ist doch ein anderes Nationaljudentum, als das Birnbaums. Diesem kommt es vor allem darauf an, daß die Nationalität gewahrt wird, daß das jüdische Volk in irgend

[1]) Achad Haam, Al Peraschat Derachim II S. 120 f.

einer Form national sich auszuleben vermag. Für den Inhalt der zukünftigen nationalen Kultur brachte er kein festes Schema mit. Auch die dem Wesen des Judentums eigentlich fernstehenden sozialistischen Gruppen begleitet er mit seiner Sympathie. Achad Haams Nationaljudentum ist aber Zionismus, orientiert an der Vergangenheit des jüdischen Volkes. Wie das Ich des Einzelnen nichts anderes sei als die Summe seiner äußeren und inneren Erlebnisse in der Vergangenheit verbunden mit einer Reihe von Strebungen und Willensrichtungen für die Zukunft, so auch das Gesamt-Ich eines Volkes. Und für das jüdische Volk bedeutet das, daß der Inhalt seiner Kultur, soll er wirklich jüdisch sein, nicht losgelöst gedacht werden kann von den Idealen seiner Vergangenheit, dem Komplex der sittlich-religiös einzigartigen Gedanken und Ziele, wie sie das Volk der Religion vor Jahrtausenden ausgebildet und durch die Jahrtausende verfochten hat. Es ist letzten Endes unser altes Judentum, dessen Erhaltung Achad Haam so sehr am Herzen liegt, nur modifiziert in einer „natürlichen Entwicklung“ und von manchen „Schlacken“ befreit. Aber, wenn er auch sicher das Wort nicht so unterschreiben wird, auch nach ihm hat es keinen Sinn, daß eine Judenheit ist, wenn es kein Judentum gibt und zwar ein dem alten Judentum verwandtes, das organisch aus ihm erwachsen ist.

Und hier vor allem tritt zu dem „geistigen Zionismus“ Achad Haams im Gegensatz der „Kulturzionismus“ der Jungen. Dieser will Zionismus sein, denn Palästina ist das erstrebenswerte Zentrum und die hebräische Sprache allein die Nationalsprache. Und er will Kulturzionismus sein, denn die nationale Erziehung steht ihm im Mittelpunkt alles Strebens. Aber die Last der Vergangenheit will er völlig abschütteln, das Alte soll fallen, und ein völlig neuer Bau erstehen. Auch hier sei ein Name als der hervorstechendste genannt: Berdyczewsky.[1])

[1]) Es gehört auch zu den Seltsamkeiten, an denen die Geschichte der Literatur des Zionismus reich ist, daß ausgerechnet Berdyczewsky in jüngster Zeit die Schönheit unserer Midraschim einem weiten Leserkreise erschlossen hat.

Er hat die Umwertung aller Werte auch für das Judentum proklamiert. Nationale Kultur? Wohl: Und ihr formendes Organ ausschließlich die neuhebräische Literatur! Aber als Inhalt? Die Ethik Nietzsches, modern europäische Erotik u. s. f. „Ihre innerste nationale Erkenntnis“, sagt ein zionistischer Beurteiler von ihnen, „ist ganz profan und ganz atheologisch. Demgemäß bekennen sie mit einem tiefen Verantwortungsgefühl und großer Kraft der Ueberzeugung, daß ihnen das Problem der Erhaltung des Judentums nicht die jüdische Lebensfrage st. Ebensowenig wollen sie sich nach einer Idee des Judentums richten, auch wenn sich eine solche feststellen ließe“[1]) Es ist nicht ohne eigenen Reiz zu sehen, wie Achad Haam in einem seiner bedeutendsten Aufsätze: „Die Renaissance des Geistes“, wo er zu den bekannten Vorgängen auf dem fünften Zionistenkongreß[2]) Stellung nimmt und die Kulturfrage von höherer Warte bespricht, wie Achad Haam hier für diejenigen, die doch eigentlich seine geschworenen Gegner sind, eine Lanze bricht. Denn jene Kulturzionisten, die den Exodus vollzogen, die hätten mit einer nationalen Erziehung in ihrem Sinne dem „geistigen Zionismus“ ebenso den Garaus gemacht, wie der Religion der sie befehdenden gesetzestreuen, geistigen Führer Rußlands. Was Rabbiner Reines und Rabbinowitsch auf jenem Kongreß aussprachen[3]), klingt ja sehr kindlich, aber es kommt nicht auf die Worte, sondern auf die Sache an, und in der Sache hatten sie es recht eigentlich getroffen, daß kein Friede sein könne mit diesen Vorkämpfern einer nationalen Erziehung.

Noch einem anderen Gegner ist Achad Haam entgegengetreten, dem Nationaljudentum in der Prägung, die ihm Dubnow

---

[1]) „Der Jude“ I S. 406.

[2]) Die Kulturfrage sollte schon auf früheren Kongressen behandelt werden, wurde aber von der Leitung, die aus dem Widerstreit der Meinungen eine Spaltung befürchtete, durch Verweisung in die Kommissionen begraben. Als in der letzten Nachtsitzung des V. Kongresses wiederum die Abstimmung verschoben werden sollte, verließen eine Anzahl von Delegierten den Sitzungsaal. Die Abstimmung erfolgte schließlich doch dem Wunsche der Antragsteller entsprechend.

[3]) Protokoll des V. Zionisten-Kongresses S. 393—395.

gegeben hat, der Schöpfer des „Autonomismus“, des Begriffes der nationalen Autonomie[1]). Die bürgerliche Gleichberechtigung der Juden muß nach Dubnow, der früher der begeisterte Vorkämpfer westjüdischer Ideen in Rußland war, ergänzt werden durch die Zuerkennung der nationalen Gleichberechtigung. In der nationalen Autonomie, in dem Recht, die jüdische Kultur den Bedürfnissen des eigenen Volkstums gemäß in Verwaltung, niederem und höherem Schulwesen, Gemeindeleben usw. zu pflegen, ist die Möglichkeit gegeben, die jüdischnationalen Güter zu erhalten und das Judentum vor der Auflösung zu bewahren. Achad Haam hält die Verwirklichung dieser Forderung an sich für unmöglich, weil die Wirtsvölker nie gewillt sein werden, der Minderheit Rechte zu erteilen auf Kosten ihres eigenen nationalen Bestrebens, das stets darauf gerichtet sein wird, sich die Minderheit national-kulturell zu assimilieren, und zudem nicht für ausreichend, da die Minderheit innerhalb der sie umbrandenden andersgearteten nationalen Strömungen trotz aller „Rechte“ auf die Dauer verloren ist, wenn sie nicht einen territorialen Mittelpunkt hat, zu dem sie gravitiert[2]).

Hier möchten wir einige Worte über den Misrachismus einfügen. Es will uns scheinen, als ob man von einem Misrachismus nicht recht sprechen kann, insofern als es sich bei ihm um irgendwie besondere theoretische Auseinandersetzungen über den Zionismus und das Nationaljudentum nicht handelt. Was die Misrachisten als Fraktion innerhalb des Zionismus wollen, ist klar. Sie wollen verhüten, daß er irgendwie in ein Fahrwasser gelangt, das den religiösen Aufgaben im Sinne des gesetzestreuen Judentums abträglich ist. Sie wollen andrerseits möglichst dazu beitragen, daß die Religion zum be-

[1]) Achad Haam: Am Scheidewege B II S. 213 weist darauf hin, daß Dubnow der Schöpfer dieses Gedankens war, und auch das Wort für ihn geprägt hat. Vgl. auch S. Dubnow „Grundlage des Nationaljudentums“ übersetzt von J. Friedländer. Das Buch war mir jetzt nicht zugänglich.

[2]) a. a. O. S. 208 ff.

herrschenden Prinzip des Zionismus wird. Diese beiden Bestrebungen stehen freilich miteinander in Widerspruch. Denn soll der Zionismus ein religiöses Gepräge erhalten, so ist die Gefahr vorhanden, daß dies religiöse Gepräge nicht den Charakter des gesetzestreuen Judentums erhält. Aber nicht um des Schutzes einer eventuell gesetzestreuen Minderheit willen allein, auch um des hohen Zieles willen, daß dem Zionismus als einer Zusammenfassung des ganzen jüdischen Volkes die Möglichkeit gegeben werden muß, die Juden einer jeden religiösen Richtung in sich zu vereinen, ist es erwünscht, daß sein rein politischer Charakter um so stärker betont wird, gewissermaßen Staat und Kirche streng von einander geschieden werden. Diesen beiden widerstreitenden Bestrebungen entsprechen in der Tat zwei Richtungen unter den Misrachisten.

V

Es zeugt von der Macht der Idee, daß in den letzten Jahren vor dem Kriege Achad Haam auf der ganzen Linie Sieger geblieben. Der Mann, der weder ein Sprecher des Volkes ist, denn den Namen Achad Haam „Einer aus dem Volke" trägt er, wie schon mehrfach bemerkt worden ist, zu Unrecht, er gehört vielmehr zu einer kleinen Elite einer Thorawissen und europäische Bildung in sich vereinenden ostjüdischen Intelligenz; der Mann, dem ebensowenig irgendwelche Führerqualitäten eignen, um tatkräftig in die Entwickelung einzugreifen, er hat allein durch die Kraft seiner Gedanken alle Gegner überwunden. Der Zionismus nach seiner theoretischen Grundlage wird im wesentlichen in dieser Zeit zum Achad-Haamismus. Das ist freilich auch nicht zum geringen Teil in den Verhältnissen begründet. Die Aussichten des eigentlichen politischen Zionismus wurden immer trüber, die Hoffnung auf Verwirklichung der nationalen Autonomie mußte für Rußland immer mehr schwinden, war diese ja nicht einmal in dem verhältnismäßig freien Österreich durchzusetzen, die Jungen des Kulturzionismus wurden älter und gemäßigter, einer ihrer Führer, Martin Buber, stellte gar, wenn auch auf ganz anderen,

der Geistesrichtung Achad Haams fremden Wegen die Religion in den Mittelpunkt der Erneuerung der jüdischen Kultur.

Während des Krieges, und man kann auch wohl sagen unter dem Einfluß des Krieges, sind nun die alten Tendenzen wieder aufgelebt.

Was immer auch die Ursachen des Weltkrieges gewesen sein mögen, nicht nur der äußere Anlaß sondern der immer willkommene Vorwand für die Eröffnung des Entscheidungskampfes zwischen den einander gegenüberstehenden Gruppen der Großmächte war der Nationalitätenhader der kleinen Völker auf dem Balkan auf der einen und die bevorstehende Aufteilung der Türkei auf der anderen Seite. So mußte sich aus den Balkankriegen und den Folgen, die sie schufen, naturgemäß zu irgend einem Zeitpunkt der Weltkrieg entwickeln. Sollte für absehbare Zeit in Zukunft ein neuer Krieg verhütet werden, das war nun der Gedanke eines jeden, der an die Rettung aus dem Zusammenbruch dachte, so mußte in dem kommenden Frieden mit diesem Zündstoff endgültig aufgeräumt werden. Ein Mittel, um dem Nationalitätenhader der kleinen Völker ein Ende zu machen, mußte aber um so mehr gefunden werden, als durch die Eroberungen der Mittelmächte die Probleme nur och komplizierter geworden, zu den alten Streitobjekten noch neue hinzugekommen waren. Die nationale Autonomie für diejenigen Volksteile, die außerhalb ihres Stammlandes politisch einem anderen Staatengebilde angehörten, wurde hier das Losungswort. Und da sich an vielen Stellen die einzelnen Volkssplitter so durcheinander schieben, daß an eine territoriale Autonomie nicht zu denken ist, und wer sie schüfe, nur die Minderheit der Mehrheit ausliefern würde, so trat der Gedanke, der schon im österreichischen Nationalitätenstreit sich Bahn gebrochen, in den Vordergrund, die Durchführung der personalen Autonomie, nach der alle einer bestimmten Nationalität angehörenden, noch so weit zerstreuten Glieder einer Volkseinheit das Recht haben sollen, protokollarisch zu erklären, zu welcher Sprach- und Kulturgemeinschaft sie sich rechnen wollen. Man versteht freilich oft unter „nationaler Autonomie“ beides. Aber diese

Doppeldeutigkeit des Wortes führt nur zu verhängnisvollen Mißverständnissen. Die nationale Autonomie im territorialen Sinn bedeutet die unbedingte Herrschaft eines Sprachtums mit einer Sonderkultur über ein staatsrechtlich abgegrenztes Gebiet. In diesem Sinn streben etwa die Tschechen nach der nationalen Autonomie des Königreichs Böhmen. Die nationale Autonomie im personalen Sinn will nur den Zusammenschluß von Personen durch eine öffentliche Willenserklärung, (wie bei der Religionsgemeinschaft) zu einer Korporation öffentlichen Rechts, die das Recht der Besteuerung ihrer Mitglieder zu den ihr vom Staate überwiesenen oder überlassenen Zwecken unter Aufsicht des Staates haben. Damit diese durchaus entgegengesetzten Bedeutungen des Begriffs „nationale Autonomie", von denen die eine das Territorium, die andere den einzelnen freien Staatsbürger zum Maß der Dinge macht, nicht durcheinander geworfen werden, schlägt Franz Oppenheimer vor, die territoriale Lösung als politische Autonomie, die personale als sprachlich-kulturelle Autonomie zu bezeichnen[1]).

Es bedarf nicht des ausdrücklichen Hinweises, wie interessiert die Juden überall daran sind, daß der Gedanke zum mindesten der personalen Autonomie verwirklicht wird, wie aber vor allem das Nationaljudentum einen seiner sehnlichsten Wünsche erfüllt sehen würde. Der Kampf für die nationale Autonomie ist daher überall in Wort und Schrift mit verstärkter Energie aufgenommen worden.

Ob die Erwartung bedeutsamer territorialer Veränderungen in dem Bestande der Türkei vor den kriegerischen Ereignissen der letzten Zeit von Einfluß war auf ein Wiedererstarken des

---

[1]) Vgl. den für diese Frage sehr instruktiven Aufsatz: „Nationale Autonomie für die Ostjuden" von Franz Oppenheimer Neue Jüd. Monatshefte Jahrgang I S. 363 ff Unsere Leser werden sich freilich wohl der trefflichen Aufsätze von J. Kahan „Die nationalen Forderungen des jüdischen Volkes in Rußland und seine politischen Parteien" Jeschurun IV S. 353-373 und 483-509 erinnern, aus denen hervorgeht, daß wir mit der Terminologie von Oppenheimer doch nicht ganz auskommen, wollen wir die Bestrebungen großer Parteien mit einem Worte richtig kennzeichnen.

Herzl'schen Zionismus, läßt sich nicht feststellen. Tatsache ist, daß uns schon längere Zeit, bevor durch die Einnahme Jerusalems und die Erklärungen der Entente und der Mittelmächte die Frage aktuell wurde, eine tiefschürfende theoretische Begründung des politischen Zionismus in Polemik gegen den geistigen Zionismus Achad Haams von Jakob Klatzkin begegnet[1]). Wir werden auf seine Ausführungen im folgenden noch zurückkommen. Hier sei der Gedankengang nur in Kürze wiedergegeben.

Bis zum Auftreten des nationalen Gedankens gab es zwei Kriterien des Judentums: das Kriterium der Religion, wonach das Judentum eine Lehre von Geboten und Verboten ist, und das Kriterium des Geistes, das im Judentum eine Lehre von Ideen, wie die Idee des Monotheismus, des Messianismus, der absoluten Gerechtigkeit usw. ergründet. Beide beziehen das Judentum auf ein subjektives Moment, auf ein Bekenntnis. Beide definieren das jüdische Volk als eine Gemeinschaft, als eine Gemeinschaft auf Grundlage der Religion oder als eine Gemeinschaft auf Grund der Weltanschauung. Wer die jüdische Religion ablehnt, stellt sich außerhalb der jüdischen Gemeinschaft nach der ersten Definition, wer die Ideen des Judentums ablehnt, außerhalb des Judentums nach der zweiten. Das Kriterium des „Geistes" teilt sich in zwei Unterarten: die der Assimilation und die eines unreifen Nationalismus. (Armer Achad Haam!)

Gegenüber diesen Kriterien tritt nun die dritte Definition auf: das Kriterium des konsequenten Nationalismus. Sie bezieht das Judentum auf ein objektives Moment. Sie lehrt: Jude-Sein bedeutet nicht ein religiöses oder ethisches Bekenntnis[2]).

Der geistige Nationalismus Achad Haams glaubt die nationale Entwickelung als die Entwickelung einer bestimmten Weltanschauung begreifen zu sollen. Er begeht aber einen methodischen Fehler, er unterscheidet nicht zwischen natio-

---

[1]) „Der Jude" I S. 534 ff; 609 ff; 577 ff; 825 ff.

[2]) Von Klatzkin hervorgehoben.

naler Wertung und nationalem Kriterium. Dieses pseudonationale Kriterium ist methodologisch noch schwächer fundiert als das religiöse. Die Definition des Judentums als Religion ist klar und einheitlich. Sie ist in Normen festgelegt. Aber der „Geist des Judentums" läßt sich nicht in eine Formel fassen, er bleibt immer hypothetisch und kann daher kein Kriterium bilden. Unsere Religion ist keine Ideenlehre, sondern Gesetzeslehre. Das lebendige Judentum ist nicht eine Ideologie, es kann daher nicht in einem bestimmten Ideengehalt sein Kriterium haben. Die Ideen des Judentums treten immer mehr aus der Sphäre des Nationalen heraus und werden Gemeingut der sittlichen Menschheit. Jede dieser Eroberungen schmälert unseren nationalen Besitz. Das Wohl des Geistes ist demnach das Weh des Seins. Nicht der Inhalt einer Lehre kann ein nationales Differenzierungsmoment sein, sondern nur die Form. Die Assimilationsprediger verherrlichen Geist und Wesen des Judentums. Die Vorkämpfer unserer nationalen Renaissance, Berdyczewski und Tschernichowski treten in Opposition gegen die Grundlagen des Judaismus. Wer von diesen beiden Gruppen schafft nationale Werte? Die Antwort ist klar.

Ist so der geistige Zionismus ungeeignet, das rechte Nationaljudentum theoretisch zu begründen, so irrt er auch v llig in seiner Stellungnahme zur Existenzfrage der Diasporajudenheit. Die beiden Lehrsätze, die aufgestellt werden: „Eine vollständige Auflösung der Judenheit liegt nicht im Bereich der Möglichkeit" und: „Palästina kann nicht die Frage der Judennot, sondern die der Judentumsnot lösen", diese Lehrsätze müssen von dem im Territorialgedanken gereiften Nationalismus, also vom Zionismus abgelehnt werden. Der von ihnen vertretene Glaube muß von ihm als verhängnisvoll für unsere nationale Wiedergeburt erkannt werden. Nur der religiöse Jude und der assimilatorische Judaist dürfen die Gewißheit aussprechen: Israel kann nie untergehen. Der Nationaljude muß hingegen sagen: Vielleicht wird die Idee des Judentums in den Regionen der Abstrakta ewig bestehen, vielleicht ist sie noch wurzelkräftig, um sich in neuen Schöpfungen zu

entfalten — Israel kann bei alledem untergehen. Denn eine vollständige Assimilierung der Juden ist möglich. Ja, sie ist sogar unvermeidlich. Es kann einer großen Persönlichkeit gelingen, sich den Einflüssen des Milieus zu entziehen. Das Volksganze unterliegt den Gesetzen der Zahl und Menge. Die zwei Jahrtausende des vergangenen Golus beweisen nichts. Wir hatten unseren Staat, aber nicht unsere Staatsverfassung verloren. Unsere Geistlichen waren nicht Seelsorger, sie waren mit Machtmitteln einer musterhaften Organisation ausgestattet. Eine starke Mauer, von uns selbst errichtet, sonderte uns vom Landvolke ab, und hinter den Mauern lebte ein jüdischer Staat in Miniatur. Das Gesetz war eine Verkörperung des Judentums. Das Joch des Gesetzes hat freilich der Religiosität Abbruch getan. Um so vorteilhafter war es für die nationale Enge eines exterritorialen und damit universalen Volkes, für die nationale Gebundenheit, die sich in Formzwang bewährte. Die Halacha war daher für die nationale Erhaltung des Judentums von größerer Bedeutung als die Hagada. Aber auch dies starre System war nicht etwa Fesselung des Geistes. Es gab ein Entstehen und Vergehen innerhalb dieses Systems. Der Rabbinismus hatte also eine doppelte Funktion: er war Erhalter und Fortbildner des Judentums. Die Formkraft und die politische Verfassung des jüdischen Gesetzeskodex haben uns im Exil ein einzigartiges Reich als Staat im Staate erhalten. Auch das Judentum der Gegenwart zehrt noch von dieser Kraft unserer Staatsreligion, in deren Formen noch ein beträchtlicher Teil des Volkes lebt. Dieser Teil ist der Nähr- und Wehrstand der jüdischen Nation. Unbewußt wird auch das moderne Judentum von ihm gespeist und geschützt. Hat der Schulchan-Aruch keine Geltung mehr, so haben wir inmitten der Nationen keine Scheidewände mehr und teilen das Los der Vermischung. Die Judenheit im Westen beweist nicht das Gegenteil, sie besteht nur noch als Abglanz des Ostjudentums, das in seiner Auswirkung ihr Schutz gewährt und sie der Leiden des Volkes teilhaftig werden läßt. Auch Amerika beweist nicht die Existenzmöglichkeit eines modernen Juden-

tums im Golus. Auch da besteht es nur dank der fortdauernden Einwanderung östlicher Juden.

Man könnte einwenden: Ist doch unser Nationalismus gerade in der jüdischen Moderne gewachsen, am allerwenigsten aber innerhalb des traditionellen Judentums im Osten. Man muß aber zwischen Nationalsein als Idee und Nationalsein als Wirklichkeit unterscheiden. Unser Nationalismus setzte ein, als und insofern die nationale Wirklichkeit des religiösen Judentums in die Brüche ging. Er entstand in der Reihe der Entzweiten, der Abgesplitterten und Versprengten, nicht im Volksinnern der Geeinten und Wurzelstarken. Im Bewußtsein des in ihnen lebendigen Judentums sehen diese auch nicht recht die uns drohende Gefahr des Untergangs und sind um die Zukunft Israels nicht so sehr ängstlich. Sie haben ein nationales Gefühl der Sicherheit und daher keinen rechten Sinn für unsere Rettungsversuche. Die Steigerung unseres Nationalbewußtseins bedeutet nicht eine Stärkung unseres nationalen Seins. Der westeuropäische jüdische Nationalist ist nicht mehr Jude als der jüdische Assimilant.

Es ist ein Trugschluß, wenn man sagt: der Verfall der Religion sei nur Wegfall einer Hülle. Im Golus ist das Abstreifen der Religionsformen eine Vernichtung unserer Nationalformen schlechthin. Es ist ein Riß, eine Unterbrechung unserer geschichtlichen Kontinuität und nicht Verwandlung. Es gibt eine Reihe von Momenten, die die Agonie des Golus verlängern können. Der nationale Selbsterhaltungstrieb erhält die religiösen Formen noch in der Erstarrung. Zeuge des die sonderbare jüdische Orthodoxie in Westeuropa, die die religiöse Seele längst ausgehaucht hat und nur noch eine Verzerrung der jüdischen Religion darstellt. Der Widerstand der Wirtsvölker gegen unsere Auflösung, die Verfolgungen und Ungerechtigkeiten, die den Trotzjuden geschaffen. Welch nationalen Dienst hat z. B. der Ansiedlungsrayon geleistet! Aber mit der fortschreitenden Kultur werden alle diese Faktoren verschwinden. Der nationale Selbsterhaltungstrieb allein genügt nicht. Das Judentum hat im Golus keinen Bestand mehr.

Damit ist auch die Idee des geistigen Zentrums von Achad Haam gerichtet. Selbst wenn Palästina die eigenartige Funktion verrichten könnte, dem Exil in Überwindung aller Distanz „geistige Speise“ dauernd zu liefern, so wird das nur eine Art Nachspeise sein, Labung für die Sabbathseele. Die Hauptspeisen jedoch, ihre werktätige Nahrung werden die verstreuten Juden in ihrer Umgebung suchen und vom Geist der Umwelt empfangen. Das Zentrum mag anfänglich Sonne und Brennpunkt der Nation sein. Doch nur in der ersten Zeit wird es Licht und Wärme in die Ferne ausstrahlen. Seiner ganzen Anlage nach aber ist das Zentrum dazu angetan, das Erlöschen und Erkalten der peripherischen Volksreste zu begünstigen.

Und das ist nur zu begrüßen. Denn wir werden dann national markierte Grenzen besitzen, die überschritten werden können. Für alle anderen Völker gibt es einen nationalen Übertritt; durch Einbürgerung in die fremde Sprach- und Kulturgemeinschaft ist der Übergang von einer nationalen Zugehörigkeit zu einer anderen vollzogen. Nur bei uns gibt es Juden, die im Geiste nichtjüdischer Gesetze, Sitten und Bräuche leben, im Geiste nichtjüdischer Traditionen, nichtjüdischer Geschichte, und doch von uns und von anderen als Juden bezeichnet werden. Diese eigenartige Lage wird mit der Schaffung eines nationalen Zentrums in Palästina eine Umwälzung erfahren. Durch die nationale Prägung in Palästina wird das Judentum so klare und deutliche Züge nationaler Echtheit erhalten, daß es nicht mehr verfälscht werden kann. Ein jüdischer Volkstypus wird entstehen, und wer die Züge dieses Typus nicht trägt, wird nicht mehr Jude sein. Die nationale Konzentration in Erez Jissroël wird also der qualvollen Agonie des Golus ein Ende setzen, wird eine vollwertige Assimilierung in der Zerstreuung ermöglichen. Werden wir eine territoriale und materielle Volkseinheit erlangen, dann wird sowohl unsere Religion als auch die aus ihr herausgeschälte Geistigkeit viel von ihrer nationalen Einigungskraft einbüßen. Der Abfall von unserer nationalen Sprache, der Übertritt und die Einbürgerung in eine andere Sprachgemeinschaft, sozusagen die sprachliche Taufe, wird nicht

minder Abtrünnigkeit und Austritt aus unserem Volkstum bedeuten, als es bisher die religiöse Taufe zu bedeuten hatte. Und wird unser Volk in zwei Sprachen geteilt, in Jargon und Hebräisch, so werden aus ihm zwei Völker hervorgehen; und ein unüberbrückbarer Abgrund wird zwischen ihnen klaffen. Es gibt schlechterdings keine nationale Brücke zwischen Palästina und Golus, zwischen „Zentrum" und „Peripherie". Noch hat der Zionismus seinen revolutionären Sinn nicht hinreichend erkannt, noch ist er in Golus-Romantik eingebettet. Es ist Zeit, die grausame Wahrheit auszusprechen, daß das Golusjudentum keine nationale Zukunft hat und unrettbar dem Untergang entgegengeht.

Soweit Klatzkin. Eine zweite Aufsatzfolge „Erhaltung und Neubeginn", in der er „die nationalen Aufgaben im Golus behandeln will, die Aufgaben der Erhaltung um des Neubeginns willen" ist bisher noch nicht erschienen. Offenbar sollen wir da mit seiner Katastrophenlehre etwas versöhnt werden.

Heinrich Margulies ist dieser Verelendungstheorie, dieser Synthese von Marx und Herzl neuerdings entgegengetreten[1]. Es sind im wesentlichen die Gedanken Birnbaums, und es erübrigt sich, darauf näher einzugehen. Aus dem Umstande, daß „Der Jude" noch zwei andere Aufsätze ähnlicher Tendenz bringt[2], die, wie der Herausgeber bemerkt[3], nur aus einer Anzahl ihm zugegangener, die für die Bedeutung des jüdischen Golus eintreten, ausgewählt sind, läßt sich schließen, daß die Würdigung und Berücksichtigung des Golusproblems innerhalb des Zionismus immerhinn eine Rolle spielt.

Wir müßten noch die vierte der Richtungen innerhalb des Zionismus, von denen wir oben gesprochen, den Kulturzionismus in der eigenartigen Färbung, die er jetzt angenommen hat, skizzieren, jene mystische, neuchassidische, christlich-jüdisch schillernde Richtung, die von den Jüngern Martin Bubers ver-

---

[1]) „Der Jude" II, S. 601—609.

[2]) Hermann Glenn „Galuth" a. a. O. S. 517ff. und Rafael Seligmann „Bejahung und Verneinung des Galuth" S. 595ff.

[3]) S. 517.

treten wird. Doch wir müssen abbrechen. Es wird im Verlaufe unserer weiteren Ausführungen noch Gelegenheit sein, darauf zurückzukommen. Wir sind bereits weit über den Rahmen der beabsichtigten Einleitung hinausgegangen. Diese sollte den Unkundigen (auch unter den Zionisten dürfte mancher Unkundige sein) kurz orientieren. Die Absicht, auch nur einen kurzen Abriß einer literarisch so reich vertretenen Bewegung im Rahmen eines Aufsatzes zu geben, lag naturgemäß fern. Wir haben, soweit uns bewußt, nirgends die Tatsachen tendenziös gruppiert. Es wurde freilich überall das hervorgehoben, was vom Standpunkt des gesetzestreuen Judentums Anlaß zur Stellungnahme gibt. Denn was wir in Zustimmung und Ablehnung zu den mannigfachen Anschauungen zu sagen haben, soll Gegenstand der folgenden Aufsätze sein.

J. W.



Raschi's Tiefblicke in die Religionsgeschichte.

Von Rabbiner Dr. S. Funk, Wien.

(Fortsetzung).

In der Mischna Jebam. 6,4 wird berichtet, daß Josua ben Gamala die verwitwete Martha, Tochter des Boëthos (oder aus dem Hause des Boëthos) zur Frau nahm, nachdem er vom König Jannai zum Hohenpriester ernannt wurde. Da die Verlobung vor seiner Ernennung zum Hohenpriester stattgefunden, lag vom Standpunkte des Religionsgesetzes kein Hindernis vor. Nichtdestoweniger bemerkt R. Josef: קטיר קחזינא הכא „Eine Verschwörung sehe ich hier, denn R. Assi hat überliefert, daß Martha, die Tochter des Boëthos, dem König Jannai ein Scheffel Denare gegeben hat, damit er Iosua ben Gamala zum Hohenpriester ernenne." Raschi fügt nun seinerseits zum Worte קטיר hinzu: קשר של רשעים אני רואה כאן „Ich sehe hier eine Verschwörung (diese Bedeutung im Sinne von Hochverrat hat das Wort קשר in 2 Sam. 15,12; 2 Kön. 11,14; 2 Chron. 23,13) er war nicht würdig zu diesem Amte, und nur weil er gegeben, haben sie ihn ernannt," ומנוהו. Raschi brandmarkt so auch ihn selbst, den Hohenpriester Josua ben Gamala und bezeichnet ihn als רשע, was umso auffallender ist, als seiner in der bekannten Talmudstelle, in Baba b. 21a in ehrenvollster Weise Erwähnung getan wird:

ברם זכור אותו האיש לטוב וידושע בן גמלא שמו. Durch dieser Lob, das dem genannten Hohenprister gespendet wird, sahen sich die Tossafisten z. B. zu der Bemerkung veranlasst, daß Josua ben Gamala ein vollkommener Gerechter war צדיק גמור היה כדאשכחן הכא, und wenn der Talmud in Jebamoth 61a sagt: Ich sehe hier eine Verschwörung oder Bund, so meint er nur, daß für diese Stelle noch vor ihm würdigere Kandidaten in Betracht kamen. Was war nun Josua ben Gamala in Wirklichkeit? Ein „vollkommener Gerechter“ oder ein „Bösewicht“? Und was bedeutet hier der merkwürdige Ausdruck קטיר oder קשר? Hat Josua ben Gamala an irgend einer Verschwörung teilgenommen; hat er einem hochverräterischen Bunde angehört?

Die Antwort finden wir bei dem Historiker Josephus. Die Geschichte rechtfertigt die Ansicht Raschis. Es unterliegt zwar keinem Zweifel, daß der Genannte, wie in Baba b. berichtet wird, sich um das Schulwesen große Verdienste erworben hat, aber in seinem Verhalten den Römern gegenüber war er nicht ganz einwandfrei. Seine Zeitgenossen haben ihn jedenfalls für einen heimlichen Römerfreund gehalten, und er wurde gleich Anan, seinem Nachfolger im Amte, mit dem er „auf's engste verbunden war“ von den Zeloten wegen seiner Römerfreundlichkeit getötet. „So sah man denn die Männer“, sagt Josephus, der dritte im Bunde, „die kurz zuvor noch mit dem heiligen Gewand bekleidet, an der Spitze des in alle Himmelsgegenden verbreiteten Gottesdienstes gestanden hatten und von den aus der ganzen Welt nach Jerusalem strömenden Pilgern ehrfurchtsvoll begrüßt worden waren, jetzt nackt den Hunden und wilden Tieren zum Fraße hingeworfen“ (Joseph. Krieg 4,5,2).

Schon dieses Lob aus der Feder eines Josephus, des bekannten Römerfreundes, genügt, um den Verdacht der Zeloten ernster zu nehmen. Er war gleich seinem Freunde Anan römisch gesinnt. Sicher ist, daß er die Beschlüsse des obersten Gerichtshofes, die gegen den Römling Josephus gerichtet waren, an dessen Vater verriet (Jos. vita 18—19 Grätz, 3,370) und daß er im Vereine mit seinem Freunde Anan, die Einheit des Synhedrion störte, was den Römern zu gute kam (Vgl Jos. vita 38. 41 und Grätz 3,358). Weder Josua ben Gamala noch Anan erfreuten sich eines guten Rufes. Anan ließ den Zehnten von den Tennen wegnehmen und diejenigen, die sich widersetzten, mit Schlägen behandeln (Jos. Antt. XX, 9,2) und auf die Würdigkeit Josuas ben Gamala fällt ein grelles Licht durch die Erzählung des Josephus, daß sein Vorgänger im Amte, Josua, Sohn des Damnäos, ihm das Amt nicht abtreten wollte und förmliche Straßenkämpfe gegen ihn aufführte (Antt. XX, 9,4 Scherer Gesch. 1,584). Raschi scheint demnach mit dem קשר של רשעים das Richtige getroffen zn haben.



Die Josephserzählung*).

Von Rabbiner Dr. Jakob Horovitz, Frankfurt a. M.

3. Haß und Neid. Der bunte Rock und die Träume.

Wir haben schon gehört, daß die Kritik Haß und Neid in der Josephsgeschichte auf zwei verschiedene Quellen verteilen will. E bekommt jenen mitsamt den Träumen, J diesen zusamt dem bunten Rock.

Kittel meint, dem Sinne nach passe zum Rock wie zur väterlichen Liebe nur die Eifersucht, wogegen zur Angeberei nur der Haß stimme. Auf Grund dieser Psychologie weist er Eifersucht, Ärmelrock, Liebe J. zu; Haß und „üble Nachrede" bleiben dann für E. übrig, dem aus „anderen Gründen", auch die Träume zugehören sollen. Folgerichtiger ist Holzinger. Da es drei Haßmotive gibt, haben wir auch drei Quellen anzunehmen. Also stammt die üble Nachrede aus – P.

„Man sieht," sagt Jacob a. a. O. S. 83, treffend in einer Übersicht über diese Versuche, „bei einiger Übung funktioniert der Apparat der Quellenscheidung schon fast automatisch."

---

*) In der vorigen Nummer ist Folgendes zu berichtigen: S. 660 3 Abs. Z. 3 ist statt „Berlin" zu setzen „Gießen", S. 673 Z. 9 v. u. des Petitdrucks ist „dazu kommt", zu streichen und „In" statt „in" zu setzen, S. 674 4. Abs. zweites Wort ist „er" statt „der" zu setzen, S. 677 ist Z. 4 v. u. „ja" bis „entreißen" zu streichen. S. 678 Anm. Z. 2 ist „seiner" statt „einer" zu lesen, Z. 6 „allsogleich" statt „alsogleich", Z. 7 ist nach Brüder „also" einzuschalten, Z. 9 das erste hebräische Wort zu streichen, Z. 9 nach „verschaffen" ein Punkt zu setzen, Z. 3 Anm. a. a. O. ist nach „verstanden" nachzutragen: s. auch Biur zu 37,22. Schließlich noch die Bemerkung, daß wenn ich S. 668 u. 672 sage, daß Philo dem Midrasch folgt, ich natürlich nicht meine, daß Philo den viel später redigierten Midrasch in der vorliegenden Form auch nur indirekt benutzt haben könne. Ich bin aber der Überzeugung, daß da, wo eine Übereinstimmung vorliegt und dies ist, wie ich auch hier an einigen wenigen Beispielen, die sich noch sehr vermehren lassen, zu zeigen Gelegenheit habe, viel häufiger der Fall, als in der bisherigen Literatur angenommen wird, nicht der Midrasch aus Philo geschöpft hat, sondern dieser aus uralter jüdischer Überlieferung. Manche Übereinstimmung zwischen Philo und Josephus dürfte auch dadurch zu erklären sein. Es ist mir selbst fraglich, ob der sog. Midr. Tadsche, wie A. Epstein, Rev. d. et. j. XXI, S. 80 ff. meint, wirklich Philos Schrift über die Weltschöpfung direkt benutzt habe.

Und den Nagel auf den Kopf trifft er mit der Bemerkung: „Die Scheidung nach Haß und Eifersucht ist unhaltbar. Unglücklicherweise steht keines von beiden, wo es stehen sollte. Beim Rock und der väterlichen Liebe steht der Haß, bei der Angeberei steht gar nichts, und die Träume, die also hierfür indifferent zu sein scheinen, sind mit beiden versehen“ (a. a. O. S. 88). Schade nur, daß er in seinem ersten Übereifer gegen die Kritiker S. 84 meint, daß „die Eifersucht weder zur Angeberei, noch zum Rock, noch zu den Träumen in Beziehung gesetzt sei“, sondern V. 11 für sich „am Ende“ stehe, was zu sagen natürlich unmöglich ist. Was soll denn das überhaupt heißen „am Ende“? Vers 11 bezieht sich selbstverständlich auf den Traum, von dem V. 9 u. 10 gesprochen wird. Ich nehme jedoch an, daß jene Äußerung Jacobs durch die zweite zurückgenommen ist und aufgehoben wird. Man kann es ja verstehen, daß, wer so viel unverdauliche Kost hinunterschlucken soll, im ersten Augenblick geneigt ist, alles und jedes zurückzuweisen, was die Kritik darreicht und dabei auch das ausschüttet, was an sich durchaus richtig und annehmbar ist.

Vortrefflich ist wieder die folgende Randglosse: „Den Ärmelrock bekommt J nur, weil E bereits mit den Träumen versorgt ist, nicht etwa darum, weil ihm eine besondere Vorliebe für jenen nachgewiesen werden kann.“ (a. a. O). Die Schärfe der Kritik büßt hier um nichts ein, auch wenn die voraufgehende kritische Note: „Die Träume eignen sich darum nicht als Ausgangspunkt für E, nachdem man sich mit V. 19 für J festgelegt hat,“ nicht das gleiche Gewicht beanspruchen kann. Die meisten Kritiker sind nämlich in ihrer Konstruktion folgerichtig genug, um auch V. 19 E zuzubilligen, der nun einmal, wie Jacob hübsch sagt, gewissermaßen der בעל חלומות in den Augen der Kritik ist. Dagegen geht Jacob m. E. entschieden zu weit, wenn er geradezu behauptet: „Daß die „üblen Nachreden“ dem Joseph den Haß der Brüder zugezogen haben, ist Erfindung,“ und wenn er jene nun gar „beseitigen“ will.

Hören wir, was er zur Begründung für seine These anführt.

Vers 2 übersetzte man gewöhnlich: „Joseph weidete mit seinen Brüdern die Schafe." „Damit habe man aber wieder einen Widerspruch in der Erzählung geschaffen, denn zu J E stimmt 37, 2 nicht, weil Joseph V. 12 ff. die Brüder bei der Herde nur besucht (Smend)". Das nimmt Jacob so heiß, daß er glaubt, in dem fraglichen Vers היה רועה את אחיו als die Hauptaussage ansehen zu sollen, während בצאן nur einen näheren Umstand angebe.

„Also die Brüder weidet Joseph, nicht die Schafe. „Menschen weiden" ist eine nicht ungewöhnliche Metapher für „sie betreuen, pflegen, ihnen nachgehen, auf sie merken, sie besuchen," auch wohl „heimsuchen." Das ist der Sinn unseres Satzes: Die Brüder weideten die Schafe und Joseph die Brüder, d. h., er hatte für sie Besorgungen zu machen, er ging zwischen dem Vater und den Brüdern hin und her mit Aufträgen, Bestellungen, Erkundigungen u. dergl". (a. a. O.)[1])

Jacob gibt diese Deutung, obwohl er selbst die beste Widerlegung gegen sie beibringt durch die Feststellung, daß auch רעה בצאן vorkomme. Denn den Einwand: „Da die Herde hier mit den Brüdern konkurriert, so mußte ihr und nicht den Brüdern der Vorzug des Objekts את zuteil werden" vernichtet er selbst durch den Nachsatz: „oder mit den Brüdern hätte anders etwa durch עם ausgedrückt werden müssen". Warum „ausgedrückt werden müssen"!? Nachdem רעה בצאן klar und verständlich ist, weiß jeder Leser sofort, daß את hier wie auch sonst des öfteren die Bedeutung „mit" hat. In Wahrheit hat denn auch diese Übersetzung bei Jacob eine andere Aufgabe zu erfüllen, die nämlich, als Brücke und Überleitung zu dienen für die „Beseitigung der üblen Nachreden". והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו soll, so meint er, besagen: „Joseph war Hirtenbursche für die Söhne Bilhas und Silpas," während ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם heißen soll: „Als Bote des Vaters an die Brüder hatte Joseph ihm ihre Antworten zu bringen. Diese aber bestanden bei den rohen Burschen in losen und frechen Reden. Das war der Bescheid, den sie ihm

---

[1]) Wie ich jetzt sehe, vertritt bereits A. B. Ehrlich, Randglossen zur hebr. Bibel I Leipzig, Hinrichs 1908 S. 184 die gleiche Auffassung der fraglichen Worte.

mitgaben, und den allein Joseph überbringen konnte". (a. a. O. S. 85.) Und diese Übertragung wagt Jacob, obwohl er selbst nicht umhin kann, zuzugeben, daß דבת הארץ bei den Kundschaftern „das über das Land Gesagte" bezeichnet.

Wenn er sagt, „daß es eine üble Nachrede war, liegt nicht in דבה sondern in dem der Wendung הוציא שם רע entnommenen הוציא", so ist dagegen zu bemerken: wäre דבה nicht schon an sich die üble Nachrede, dann könnte der Ausdruck הוציא sie nicht dazu machen. Und was soll das heißen, הוציא sei hier der Wendung הוציא שם רע, die doch selbst so häufig nicht vorkommt, entnommen! Übrigens heißt es Sir. 46, 7. ed. Peters. Freiburg 1902 S. 414 Josua und Kaleb seien in die Bresche getreten להשיב עדה מעון ולהשבית דבה רעה. Daß דבה mit דבב zusammenhängt und die „gleichsam schleichende" d. h. flüsternde Nachrede und Verleumdung bezeichnet (König, Wörterb. zum A. T. s. v. דבה). kann nicht bezweifelt werden. Und andere orientalische Sprachen (s. auch Gesenius Buhl, Wörterbuch s. v. דבה) bestätigen die Bedeutung: Verleumdung, üble Nachrede. Das stimmt auch mit allen den Stellen überein, an welchen das Wort ohne jede nähere Bezeichnung und ohne das Zeitwort הוציא vorkommt, während z. B. Sprüche 25, 10 nach der Erklärung Jacobs sehr schwierig wäre. Angesichts Num. 14, 37: מוציאי דבת הארץ רעה klingt ohnehin nicht sehr einleuchtend, was Jacob weiterhin sagt: „das Atribut רעה zu דבתם ist eine objektive Charakterisierung." Mit Recht bemerkt Franz Delitzsch, Neuer Kommentar z. St.: „Absichtlich wird nicht דבתם הרעה gesagt, was das verleumderische Verhalten der Brüder bedeuten könnte; die mehr appositionelle Beiordnung des indeterminierten רעה legt es näher, die Brüder als Objekt zu רעה zu denken". Und da meint Jacob noch: die Worte ויבא יוסף את דבתם seien ein „Beweis" für die Richtigkeit seiner Erklärung!

Jacob tut sich auf diese Auffassung so viel zugute, daß er hier seine Ausführung mit den folgenden Sätzen beschließt. „Es waren üble Reden, die sie für die Weisungen des Vaters hatten, daher auch: „er brachte sie zu ihrem (nicht zu seinem) Vater". Ein Joseph hat keine üble Nachrede gegen Brüder, die doch auch die Söhne Bilhas und Silpas als der Frauen seines Vaters für ihn waren, geführt, wofür auch seine Jugend keine Entschuldigung wäre" (a. a. O.)

Mein Vater s. A. hat einmal in einer Rede über die Kundschafter (Ein Mahnwort. Rede gehalten am Sabbath שלח לך Frankfurt a. M. I. Kaufmann 1899) bemerkt: „Heißt es hier nicht von Joseph "ויבא יוסף וגו? Gewiß; aber אל אביהם, dorthin,

wohin die Sache gehört. Dem Väter erzählte er es, damit die Brüder vom Vater zurechtgewiesen und von ihren Fehlern geheilt würden. Der wahre Kundschafter geht jedoch überall, nur nicht dorthin, woher Abhülfe kommen könnte. Darum heißt es von ihm nicht מביא „er bringt,“ sondern מוציא דבה, und auch bei unsern מרגלים heißt es nicht ויביאו sondern ויציאו דבת הארץ“. Dies ist zugleich eine Antwort auf die Einwürfe Jacobs, zu welchen aber fernerhin gesagt werden muß, daß sie den Charakter der ganzen Josephserzählung in gewisser Weise verkennen. Man darf die Schuld Josephs gewiß nicht übertreiben und muß überdies seiner Jugend manches zugute halten. Man darf sie aber auch nicht ganz wegleugnen wollen. Vollkommen ohne Schuld ist er nicht und soll er nicht sein, ebensowenig wie Jakob in seiner Jugend fehlerfrei gewesen ist. Auch darin gleichen sich, wie in so vielen anderen Punkten, — man lese die schöne Gegenüberstellung des Midrasch (Ber. r. Kap. 84, Midr. hag. 554 u. a. O.) — Vater und Sohn. Beide sind sie von Gott zu einer erhabenen Sendung bestimmt. Beide sind sie von vorneherein schon mit jenen großen inneren Gaben und Vorzügen ausgestattet, durch welche sie andere überragen. Dort dringt die Mutter in den Kern von Jacobs Wesen früh ein. Hier hat der durch so viele Erfahrungen des Lebens gereifte Vater mit seinem in ihnen gewonnenen tiefen Blick für den inneren Wert der Menschen eine besondere Vorliebe für Joseph, den Sohn Rahels[1]). Bei Rebekka, deren Herzensgüte wir schon von der Zeit ihrer Jugend her kennen, brauchte

[1]) Jacob will S. 86 כי בן זקונים הוא dahin erklären: „Joseph war ihm ein Sohn, wie ihn das Alter gern hat und braucht. Er fühlte sich, der mütterliche Knabe, obgleich er immer mit den Brüdern zu tun hatte und trotz seiner Jugend mehr zu dem alten Vater hingezogen. בן זקונים kann, muß aber nicht ein Spätgeborener sein“. Das Richtige scheint mir Philo, De Josepho, ed. L. Cohn S. 62 zu treffen, wenn er sagt: „Da sein Vater eine edle und den Durchschnitt weit überragende Sinnesart in ihm entdeckte, erstaunte er darüber und hatte acht auf ihn und liebte ihn, zumal er ein Spätgeborener war, ein Umstand, der besonders zur Steigerung der Zuneigung beiträgt“. Auch der Midrasch (Pirke dei Rabbi Elieser Kap. 38) sagt: וכי בן זקונים היה יוסף והלא בנימין היה בן זקונים, — in der Tat wird ja Benjamin als ein ילד זקונים קטן Gen. 44, 20 bezeichnet, wobei allerdings zu beachten ist, daß dort jeder der drei

nur gesagt zu werden: „sie liebte den Jacob“, ohne daß ein besonderer Grund genannt wird. Wir können es uns schon denken, daß es nur die seelischen Eigenschaften dieses Sohnes waren, die ihn ihr so teuer machten. Die Bibel bestätigt uns das, indem sie gleich im Beginne Jakob als einen איש תם ישב אהלים bezeichnet. Aber die Art, wie Jakob den Joseph über seine Geschwister erhebt, ist ebensowenig die richtige, wie Rebekka den rechten Weg gegangen ist in dem entscheidenden, unsagbar schweren Zwiespalt, entweder ihren alternden Gatten über den wahren Charakter Esaus aufzuklären, aber ihm so schwerstes Leid zu bereiten oder ihn im Augenblick zu hintergehen, aus den edelsten Gründen zu hintergehen, um gerade in seinem Sinn hinter seinem Rücken dafür Sorge zu tragen, daß der Geist in dem Patriarchenhause lebendig bleibe, den er und Vater Abraham in ihm gepflanzt hatten. Rebekka wie Jakob der Vater werden beide am härtesten gestraft ebenso wie Joseph und Jakob der Sohn. Die Mutter muß sich von ihrem Lieblingskinde trennen; Vater Jakob beweint gar Joseph als einen für immer Verlorenen; Jakob muß sich in langer Leidenszeit in der Fremde läutern und reinigen,[1]) muß erst in hartem

Ausdrücke besondere Zärtlichkeit atmet, während hier gerade בן begreiflich macht (nur 37,30 sagt bezeichnenderweise Reuben הילד איננו; vgl. 42,22), daß nur der bereits reifere Joseph als ernstlicher Nebenbuhler hinsichtlich der väterlichen Liebe für die Brüder in Betracht kommt — und zeigt schon durch diese Fragestellung, daß die Worte בן זקונים וגו' allein noch nicht ausreichen, um die ganze Liebe Jacobs zu diesem Sohne vollends zu erklären. Daher denn auch בן זקונים im Midrasch in einer Weise gedeutet wird, die sich weit von dem eigentlichen Wortsinn entfernt, bald זיו איקונין שלו דומה לו oder שכל הלכות שמסרו לו שם ועבר כולן מסרו ליוסף, während andererseits erklärt wird: לכך נקרא בן זקונים על שם ויכלכל יוסף את אביו ואת אחיו בן זקנתו של אביו (Ber. r. a, a. O. Tanch. Jel. S. 75 Midr. hag. S. 556). T. O. übersetzt בר חכים (s. a, Jos. Ant. II, 2, 1.,) offenbar an die Auffassung אין זקן אלא מי שקנה חכמה, Kidduschin 32b anknüpfend, was schon Raschi z. St. mit der gen. zweiten midraschischen Deutung: כל הלכות וכו'' gleichsetzt (s. übrigens die geistvolle Art, wie Neth. Lag. z. St. den Satz im Sinne des Targ. zu verstehen glaubt), während T. J. die erste hat. Zu Jacob a. a. O. vgl. noch Biur z. St.

[1]) Sinnig sagen die alten, (Ber. r. Kap. 77, s. a. Raschi zu Gen. 32,25), daß es der עשו שרו של gewesen sei, der mit Jakob gerungen habe. In

Ringen Israel werden, um wahrhaft der von der Vorsehung ihm übertragenen Aufgabe würdig zu werden, Joseph erst von allen kleinen Schlacken und Eitelkeiten befreit sein, ehe der gottgewollte Traum seiner Jugend Wahrheit wird und Vater und Brüder sich vor ihm bücken.

Kehren wir zu den Aufstellungen Jacobs zurück! Welches soll der Erfolg jener ganzen Erklärung sein? Daß Joseph Hirtenbursche bei den Söhnen der Sklavinnen seiner Mutter gewesen ist, ist doch schon an sich nicht sehr wahrscheinlich. V. 12 schickt Jakob den Joseph offenbar zu allen Brüdern, während er es V. 2, die Auffassung Jacobs vorausgesetzt, nur mit den Söhnen Bilhas und Silpas zu tun hat. Und weiter: Ist es nicht schon ohnedies schwierig, את אחיו in Satz 2 ausschließlich nur auf die Söhne Bilhas zu beziehen? Vor allem: Ist es wirklich glaublich, daß die jedesmalige Antwort, welche Joseph auf die angeblichen Aufträge des Vaters zu bringen hatte, immer nur in frechen und losen Reden der Brüder bestanden habe? Selbst einmal angenommen, daß die Brüder dem Vater gegenüber wenig Ehrfurcht bezeugt hätten, wäre doch unwahrscheinlich, daß sie für sämtliche Befehle und Wünsche

---

dieser Auffassung wird also anerkannt, daß Jakob sich den Segen der Erstgeburt erst noch verdienen mußte. Jakob hatte sich zwar der Mutter gegenüber als der איש תם, der er war, gezeigt, wenn er auf ihren Befehl, — man beachte genau 27,8 —, erwiderte: והייתי בעיניו כמתעתע a. a. O. v. 12. Er fügte sich erst dem nochmaligen mütterlichen Gebot אך שמע בקולי 13, nachdem diese alles auf sich nahm: עלי קללתך בני; s. zu den letzteren Worten auch die Bemerkung des Mdr. Ber. r. Kap. 65. Erst, als Jakob Israel wurde, ist der שר של עשו ein für allemal erledigt. Aber auch Esau, der nunmehr zu Jakob spricht יש לי רב אחי יהי לך אשר לך Gen. 33,9, ist ein ganz anderer geworden und erkennt die sittliche Überlegenheit (s. weiter unten) Jakobs sowie dessen Rechte an, während Jakob sich bewußt ist, ihn um Verzeihung und Versöhnungbitten zu müssen: man gehe nicht an dem kennzeichnendem Ausdruck: אכפרה פניו 32,21 vorüber. Wundervoll ist die Bemerkung, welche der Midrasch (Ber. r. Kap. 78, s. a. Raschi z. St.) zu 33,9 macht: . . לפי שהיו הברכות מפוקפקות בידו והיכן נתאוששו כאן מן דא"ל אחי יהי וגו׳. S. schließlich noch Tanchuma ed. Buber I, S. 143f. und Jalkut, Kap. 115: ג׳ דמעות הוריד עשו אחד מימינו ואחד משמאלו ואחד נסתלקה בתוך עינו, והיא האכילתם לחם דמעה ותשקמו בדמעות שליש.

des Vaters immer nur unverschämte Gegenreden gehabt haben sollten. Es müßte sich doch zudem oft genug um Dinge gehandelt haben, die nur dem Wohle der Kinder dienten und von denen die Söhne selber das doch hätten einsehen müssen. Wollte man aber annehmen, die Schrift hebe hervor, daß Joseph nur die frechen Antworten hinterbracht hätte, was wäre dann mit dieser ganzen Auffassung gewonnen? Es ist schließlich vollständig irrig, daß nach der bisher üblichen Übersetzung ein Widerspruch besteht zwischen V. 2 und V 12. Das Gegenteil trifft zu! Das möge die folgende Darlegung erweisen, die aber zugleich einen neuen Beitrag zu der Erklärung des Zusammenhangs und zu einzelnen schwierigen Sätzen geben will, wobei sich sodann von einer neuen Seite zeigen dürfte, wie sehr die Kritik mit ihrer schablonenhaften Verteilung von Haß und Neid an angeblich verschiedene Quellen oft nur an der Oberfläche haften bleibt und an den Schönheiten und Tiefen des Bibelwortes ahnungs- und verständnislos vorübergeht.

Wir halten einmal zunächst fest, daß היה רעה וגו׳ V. 2 bedeutet: „Joseph weidete mit den Brüdern die Schafe,“ während die Mitteilung והוא נער את בני בלהה an dieser Stelle sich wohl am besten durch die Auffassung erklärt, welche in dem Midrasch (Ber. r. Kap. 84 u. a. O.) zum Ausdruck kommt, der in seiner plastischen, anschaulichen Weise zu erzählen weiß, was alles Joseph von den Brüdern zu berichten hatte, wobei nicht an letzter Stelle steht die schlechte Behandlung, welche diese den Söhnen der Mägde zuteil werden ließen. Der Satz והוא נער, der ja auch an sich von Interesse ist, ist also gewissermaßen in Parenthese zu setzen. Satz 3 und 4 erzählen uns dann: Israel liebte den Joseph, denn er war ihm ein Sohn des Alters, und er ließ ihm einen כתנת פסים machen. Da nun seine Brüder sahen, daß ihr Vater ihn mehr liebte als alle seine Brüder, da haßten sie ihn und konnten nicht friedlich mit ihm reden.“ Jacob will in dem כתנת פסים ein Priester- und Königskleid sehen mit Rücksicht darauf, daß jenes hier immer כתנת genannt wird, obwohl wir doch sonst in der Josephs-

geschichte verschiedene Bezeichnungen für den Begriff des Kleides finden. In Wahrheit spielt der „bunte Rock“ [1]) in der Josephsgeschichte eine so bedeutsame Rolle, daß es nicht auffällig sein kann, daß er an den doch verhältnismäßig wenigen Stellen, an welchen er genannt ist, immer mit demselben Worte bezeichnet wird. Dazu kommt, daß כתנת ja durchaus nicht nur das Priesterkleid bedeutet. Endlich läßt sich von כתנת פסים an der einzigen Stelle an welcher er uns sonst in der Bibel begegnet, 2. Sam. 13, 8, nicht mehr sagen, als daß er dort, um mit Franz Delitzsch zu sprechen, „als auszeichnende Tracht unverheirateter Königstöchter erwähnt ist“. Wie dem auch sei, richtig ist jedenfalls, daß dieser bunte Rock in Joseph die Träume von zukünftiger Herrschaft vielleicht früher zur Reife bringt, als das sonst gekommen wäre, und daß auch darum Rock und Träume, von denen unmittelbar nacheinander die Rede ist, aus einer Quelle stammen müssen. (a. a. O. S. 86.) Jacob mag recht haben, wenn er gegenüber den Kritikern sagt: „Ebensowenig können die Brüder den Joseph allein darum haben ermorden wollen, weil ihm der Vater einen besonderen Rock machen ließ“. Aber er unterschätzt doch den כתנת פסים, den er selber ja sogar zu einem Königskleid erhöhen will, wieder viel zu sehr, wenn er ועשה לו כתנת פסים etwa in Klammern setzen möchte, „er machte ihm z. B. einen bunten Rock“ und sagt: „Der Rock ist nur das sichtbare in die Augen stechende Zeichen der Liebe des Vaters, und diese, gleichviel wie sie sich geäußert hätte, erweckte ihren Haß“. (a. a. O.) Der Ausdruck ויראו, „da sie sahen“ muß wörtlich genommen werden. Die Worte כי אותו וגו׳ sind also alles weniger als eine „breite Wiederholung“, wie O. Proksch, (Die Genesis, Leipzig. Deichert 1913 S. 218) meint. Liegt aber auf jenem Worte der Nachdruck, dann ist

---

[1]) Ich halte mich an die Übers. des Targ. Jon. sowie die des jer. Targum: פרגוד מצוייר (ebens. LXX: χιτὼν ποικίλος; vgl. auch Ber. r. 84, 16: כתנת הפסים־זה הפרגוד und Kimchi zu 37, 3), ohne mich damit für sie zu entscheiden. Die meisten Neueren nehmen das Wort in dem Sinne, den gleichfalls bereits der Midr. Ber. r. ausdrückt: פסים־שהיתה מגעת עד פס ידו׳. Ebenso deutet Peschita Aqu., Symm. das Wort.

der כתנת פסים nicht von so untergeordneter Bedeutung, wie dies Jacob will, und man darf nicht sagen, der כתנת פסים sei nur das sichtbare Zeichen usw. Nein! Solange ein solches sichtbares, in die Augen stechendes Zeichen der väterlichen Liebe noch nicht da war, das sich nicht übersehen und bestreiten ließ, das Tag für Tag und Stunde für Stunde zu den Brüdern sprach, solange sie nur instinktiv fühlen mochten, daß der Vater den Joseph mehr liebe als seine anderen Kinder, mochte ihr Stolz und ihr Selbstbewußtsein sie sich das noch nicht recht eingestehen lassen, und sie waren darum so lange noch nicht so sehr im tiefsten verletzt und betroffen. Jetzt erst sind sie's. Die Alten, die gesagt haben: בשביל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו נתקנאו בו אחיו ונתגלגל הדבר וירדו אבותנו למצרים „Wegen zwei Sela Wolle, die Jacob dem Joseph mehr gab als seinen anderen Söhnen, beneideten ihn die Brüder, kam die Sache ins Rollen und gingen unsere Väter hinab nach Ägypten" (Sabbat 10b u. a. O.) haben den Sinn der Schrift zutiefst erfaßt. Und es ist kein müßiges Spiel, wenn der Midrasch (Ber. rab. z. St.) das Wort פסים, es in seine Bestandteile zerlegend, erklärt: פטיפר סחרים ישמעאלים מדינים. Sinnig wird damit zum Ausdruck gebracht, daß alle Stationen in dem Leidenszuge Josephs in dem bunten Rock beschlossen, letzten Endes auf ihn zurückzuführen sind.[1]) Wenn aber die Schrift uns hier sagt: „da haßten sie ihn," den Joseph nämlich, so zeigt uns dies

[1]) Gunkel 3. Aufl. S. 403 meint, wie schon vor ihm Dillmann u. a. zu S. 23: ויהי כאשר בא יוסף אל אחיו ויפשיטו את כתנתו את הכתנת הפסים אשר עליו: „Die Worte fallen durch ihre Weitläufigkeit auf" und will darum את הכתנת וגו' als erklärende Glosse ansehen. Andere erblicken wieder in את כתנתו eine spätere Hinzufügung. Nur die schon fast krankhaftig ausgebildete Sucht, den Text überall zu zerpflücken, kann den Blick so trüben. Wie prachtvoll ist gerade diese plastische epische Breite! Wahrlich, man möchte hier kein Wort missen! Die Brüder können es gar nicht erwarten, ihm den verhaßten Rock vom Leibe zu reißen. Und so faßt doch auch Gunkel selbst den Satz auf; a. a. O. Seite 407. Man beachte auch die gleiche Ausführlichkeit, mit der Vers 24 fortfährt: "ויקחוהו וישלכו וגו". Nun meinen die Brüder Josephs Zukunft begraben zu haben! Warum fehlt eine erklärende „Glosse" v. 31 u. 32? Auch dort steht das Wort jedesmal an seiner Stelle; es ist kein Zufall, daß es das eine mal הכתנת, das andere Mal את הכתנת הפסים heißt.

wieder, daß die Voraussetzung falsch ist, welche der Erklärung, die Jacob für V. 2 gibt, zu Grunde liegt. Wo wir auch die Josephsgeschichte aufschlagen, überall sind die Brüder von der größten Ehrfurcht gegen ihren Vater erfüllt. Dieser Zug ist, trotz vereinzelter Ausnahmen, typisch für alle Söhne Sems, welche Fehler sie auch sonst haben mögen. Der leidenschaftliche Haß gegen Joseph kann gewiß die Brüder einen Augenblick verwirren, so daß sie nicht davor zurückschrecken, dem Vater den schwersten Kummer zu bereiten. Aber wie wetteifern sie auch da, um dem Vater, nachdem der Rausch der Leidenschaft verflogen ist, zur Seite zu sein, um ihn zu trösten und aufzurichten! Der Gedanke kommt ihnen gar nicht, dem Vater darob zu zürnen, daß er den Joseph so sichtlich bevorzugt.

Allerdings muß auch die Mitteilung ויבא יוסף את דבתם beachtet werden; sie steht nicht nur zufällig vor den Worten וישראל אהב. Joseph war, das ergab sich ja z. T. schon wie von selbst durch die bevorzugte Vertrauensstellung, die er, der Liebling seines Vaters, sich zu erwerben gewusst hat, eben durch diese Vertrauensstellung dahin gekommen, dem Vater gegenüber herbe Kritik an den Brüdern zu üben. Dadurch isoliert er sich unbemerkt noch mehr von seinen Geschwistern, trennt den Vater immer mehr von seinen anderen Söhnen, wie er selbst immer tiefer mit dem Vater zueins wird. Der כתנת פסים macht diese Scheidewand immer größer. Jetzt erst wächst sich der Haß zu seiner ersten bedrohlichen Höhe aus. Die Brüder können ihn nicht mehr zurückhalten: „sie vermögen nicht mehr freundlich mit ihm zu reden." Steht auch bei den „üblen Nachreden" nichts von Haß, so darf also doch nicht kurzweg behauptet werden, daß es „eine Erfindung ist, daß die Brüder Joseph wegen seiner Nachreden hassen." Wer sich hier in das Bibelwort vertieft, der wird vielmehr aus dem ganzen Zusammenhang der Erzählung heraushören, daß auch die üblen Nachreden keineswegs unbeteiligt an diesem Hasse sind. Die Einwendung der Kritik, daß der Haß nicht zu dem bunten Rocke passe, ist aber nun vollkommen hinfällig, nach all dem, was wir hier

über die wahren Quellen dieses Hasses auseinandergesetzt haben. Überdies ist es eine alte Erfahrung, die die Geschichte und das Leben tausendfach belegt: Der Haß wie jede Leidenschaft, die sich nach der Richtung nicht Luft machen kann, nach welcher sie sich von Hause aus in erster Linie zu wenden geneigt ist, aber nun einmal nicht wenden kann oder wenden will, strömt dann wie von selbst mit gleicher oder vielmehr gedoppelter Kraft nach der entgegengesetzten Seite aus. So hassen denn hier die Brüder nicht den Vater, der den Joseph so deutlich und offensichtlich auszeichnet, aber um so heftiger und tiefer den bevorzugten Joseph. Schön fügt sich nun gleich der folgende V. 5 an: „Einst hatte Joseph einen Traum, den erzählte er seinen Brüdern, da haßten sie ihn noch mehr“ und die dann folgenden Verse 6—8: „Da sprach er zu ihnen: Höret doch diesen Traum, den ich geträumt: Und siehe, wir banden Garben .... Da sprachen seine Brüder zu ihm: Willst du gar König über uns sein? oder willst du über uns herrschen? Und sie haßten ihn noch mehr, wegen seiner Träume und wegen seiner Reden.“ Was in V. 4 steht: ולא יכלו לדברו לשלום, mag man es so, wie üblich, auffassen oder mit Luzatto, dem sich auch Jacob anschließt, übersetzen: „sie konnten sein (freundliches) Reden zum Frieden nicht ertragen“ bereitet zugleich vor, was Vers 5ff berichtet. V. 6, „und sie haßten ihn noch mehr“, V. 8, „und sie haßten ihn noch mehr“ usw. sind keine „Redaktionsklammern“ und späteren Zusätze, wie Holzinger und andere wollen, sondern unentbehrlich für die ganze Darstellung. ויאמר אליהם וגו״ V. 6 ist aber m. E. nicht, wie man allgemein annimmt, als die nähere Ausführung von ויגד V. 5 anzusehen. Vielmehr berichtet Joseph, der in seinem stolzen Selbstwußtsein, ganz erfüllt von den Gedanken, die seine Seele hegt, es immer noch nicht recht empfindet, daß die Brüder nichts von ihm wissen wollen, diesen die Tatsache, daß er Träume habe, vielleicht auch kurz Wesen und Inhalt seines Traumes. Doch die wollen ihn gar nicht hören. Und ihr Haß wird noch stärker infolge der Ahnungslosigkeit Josephs [1])

[1]) Diese Ahnungslosigkeit Josephs schildert und empfindet gut Philo De Josepho IV S. 62 und 63.

der mit ihnen zu sprechen versucht, als ob gar nichts vorgefallen wäre, und infolge des Umstands, daß sie jetzt deutlich zu erkennen glauben, Joseph werde nicht mehr allein durch den Vater über sie erhoben, sondern er selber sei vor allem dünkelhaft und hochmütig geworden über alle Massen. ויאמר אליהם schildert nun, wie Joseph in die Brüder, „die nicht freundlich mit ihm zu sprechen vermögen“, dringt, (שמעו נא) ja doch aufmerksam anzuhören, was er geträumt habe. Er kann es sich gar nicht denken, daß sie ihn etwa nicht anhören wollen. Sind doch die Träume von Gott! Der Erfolg ist: ויוסיפו „sie hassen ihn noch mehr.“ Die Kritiker finden חלומותיו, „das höchstens als Mehrzahl der Kategorie angesprochen werden könne“ (Delitzsch) auffallend, „nachdem doch bisher nur von einem Traume gesprochen sei.“ Nach unserer Erklärung wird diese Pluralform vollkommen verständlich, zumal da על דבריו, mit dem es parallel geht, nicht nur, wie Franz Delitzsch am angeführten Orte, meint, „wegen der kecken Offenheit“ gesagt wird, mit der Joseph seine Träume erzählt, sondern wegen der vermeintlichen Zudringlichkeit und wegen ihrer wiederholten Mitteilung, welche diese in Wahrheit kindlich-harmlose Offenheit erst recht zu einer Keckheit in den Augen der Brüder stempelt. Dieses על דבריו macht deutlich, daß mit ויאמר ein neues, nochmaliges Reden anhebt.

Nun dürfte auch V. 9 und 10: „Und er hatte wieder einen Traum, den erzählte er seinen Brüdern und sprach: Siehe .... Und er erzählte dies seinem Vater und seinen Brüdern. Sein Vater aber schalt ihn und sprach ...., da beneideten ihn seine Brüder; sein Vater aber merkte sich die Sache“ in einem neuen Lichte erscheinen. Delitzsch meint, dieses erste ויספר אותו אל אחיו sei störend mit Rücksicht auf 10a: ויספר אל אביו ואל אחיו. Er beruft sich auf die Septuaginta, die 10a in 9 hineinflickt und ויספר אותו אל אחיו dort streicht. Die Septuaginta wird ja von den Kritikern auf Schritt und Tritt vorzugsweise berücksichtigt. Und doch lässt sich sehr häufig und an sehr vielen Beispielen nachweisen, daß sie das Bestreben hat, alle Schwierigkeiten des Textes zu

beseitigen durch eine durchsichtige Methode, alles äußerlich anzugleichen oft auf Kosten des tieferen, wahrhaften Sinnes der Schrift, ja oft im schärfsten Gegensatz zu diesem[1]).

Gunkel a. a. O. 3. Aufl. S. 405 will wieder umgekehrt ויספר אל אביו ואל אחיו streichen, ויספר אותו אל אחיו beibehalten, um dann fortzufahren: „Woher weiss Jacob diesen Traum obwohl ihn Joseph nach 9 nur seinen Brüdern erzählt hat? In solchen geringen Einzelheiten sind die Erzähler nicht allzu ängstlich. Die kleine Unebenheit ist schon in alter Zeit bemerkt worden. Daher die 10a erhaltene Lesart.“ So ist der circulus vitiosus vollendet! In Wahrheit handelt es sich auch hier um ein doppeltes Erzählen. Daß Joseph diesen zweiten Traum zunächst seinen Brüdern mitteilt, ist verständlich, nachdem er sich ja auch das erstemal an diese gewandt hat, und er wohl zudem glauben mag, sie gerade durch die Tatsache des zweiten Traums davon zu überzeugen, daß es sich nicht um leere Einbildungen handele. Als er aber sieht, daß die Brüder auch nun nichts wissen wollen, erzählt er den Traum nicht nur den Brüdern allein, sondern auch zugleich und vor allem dem Vater, dem er ihn ja vielleicht ohnehin wegen seines Inhalts kundtun will, gleichzeitig aber auch, um die überragende Bedeutung, Wesen und Wahrheit seiner Träume umso nachdrücklicher vor den Brüdern zu bekräftigen. אל אביו ואל אחיו ist also nicht nur notwendig, um wie Jacob a. a. O. richtig hervorhebt, „eine Anknüpfung für die Scheltrede des Vaters und den Gegensatz אביו, אחיו zu gewinnen“ sondern in erster Linie, um ויקנאו בו אחיו zu erklären. Die Erklärer alle haben dieses ויקנאו nicht genugsam gewürdigt. Manches Mißverständnis der Josephsgeschichte wäre sonst unterblieben. Und die gedankenlose, äußerliche Zerpflückung, Zerschneidung und Aus-

[1]) S. neuerdings die scharfsinnige Auseinandersetzung Hoffmans, Die wichtigsten Instanzen II S. 70ff über die LXX zu Gen. 46,7 S. auch Jacob S. 54. Außer diesem besonders lehrreichen Beispiel s. noch Hoffmann a. a. O. S. 79. Auf die Sache und die Literatur näher einzugehen, ist hier nicht der Ort. S. auch meine Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung. Marburg, Elwert 1900. Beil. 4. S. 125.

einanderreißung des Zusammenhangs, die Trennung von Haß und Neid, wäre dann vielleicht nicht möglich gewesen. Dieses ויקנאו steht so gut und so vorzüglich an seiner Stelle, wie irgend ein Wort in der Josephsgeschichte. Die Brüder hassen nicht mehr allein den Joseph; sie beneiden ihn, denn sie beginnen zu fühlen, daß seine Träume einst Wahrheit werden könnten. Damit stimmt dann auch vorzüglich V. 20b überein: „dann wollen wir einmal sehen, was aus seinen Träumen wird." So ist ויקנאו die letzte Steigerung von וישנאו . . . ויוסיפו עוד שנא אותו[1]. Wenn die Brüder ihn jetzt beneiden, so geschieht dies nicht nur wegen des Inhalts seines Traumes, sondern vor allem, weil Joseph es wagt, diesen Traum dem Vater zu erzählen. Das erst macht ihnen klar, wie sehr er von seinem Traume erfüllt sein muß. Sollen die Brüder aber davon wissen, so müssen sie zugegen gewesen sein. So bestätigt sich also von neuem die Angabe: ויספר אותו אל אביו ואל אחיו. Und daß Joseph den Traum das erstemal den Brüdern allein, jetzt Vater und Brüdern erzählt, dies erst bezeugt den letzten Grad und die ganze Stärke seiner Selbstsicherheit und Selbstgewißheit, wie es die selbstverständliche naive Absichtlichkeit seiner Mitteilung an den Vater kundtut, der der Gedanke einer Überhebung oder gar bewusster Verletzung vollkommen fern liegt. Bekannt ist die Deutung der Alten, welche Raschi in seinem Pentateuchkommentar auszugsweise anführt: „Der Vater merkte sich die Sache," das wolle sagen: Jakob nahm sich eine Feder und schrieb sich auf, an welchem Tage, zu welcher Stunde und an welchem Orte der Traum statthatte. R. Chija der ältere meint. Es heißt: sein Vater merkte sich die Worte, und der

---

[1]) Eben darum darf aber auch der Talmud a. a. O.; (s. auch Jalkut z. St. sagen: בשביל שני סלעים מילת — נתקנאו בו אחיו ונתגלגל הדבר וכו׳. Midr. Ber. r. und Jalkut a. a. O. hat nur die unmittelbaren Folgen im Auge. Darum heißt es: צריך אדם שלא לשנות וכו׳ שע״י כתנת פסים וישנאו אותו bezw. לא יכלו וגו׳. S. noch die schöne Stelle in Tanchuma ed. Buber I, 188: כי עזה כמות אהבה, אהבה שאהב יעקב ליוסף — קשה כשאול קנאה שקינאו בו אחיו, ומה תעשה אהבה בצד הקנאה ומי גרם ליוסף לבוא לידי שנאה, האהבה שאהב אותו יותר מדאי. Nachträglich sehe ich, daß auch schon A. B. Ehrlich, כפשוטו מק רא, I, Berlin, Poppelauer 1899, S. 101 bemerkt: בתחלה היו שונאים אותו, ובהשנות החלום התחילו להאמין שיעלה לגדולה וקנאו בו. Diese psychologische Begründung ist aber unzureichend.

heilige Geist spricht: Beachte die Worte, sie werden einst eintreffen.“ (Gen. rab. 84, 12; vgl. Jalkut zu Gen. Kap. 141) Der Midrasch spricht den Gedanken hier ebenso innig, mit jener tiefen Ehrfurcht vor dem göttlichen Walten, das in der Josephgeschichte zu so herzergreifendem Ausdruck kommt, und mit jenem ihm eigenen Humor aus, wie er beispielsweise zu V. 20: „wir wollen einmal sehen, was aus seinen Träumen wird,“ bemerkt: „Ihr sagt: wir wollen sehen, was aus seinen Träumen wird; und ich sage Jes. 41, 43: „wir wollen einmal sehen.“ Jetzt wollen wir sehen, wessen Wort Bestand hat, daß meine oder das euere.“ Der Sache nach fassen die neueren und neuesten Exegeten die Worte ebenso auf. Dennoch möchte ich glauben, daß sie nach dem schlichten Schriftsinne etwas anderes besagen wollen. Während die Brüder Joseph nicht nur hassen, sondern auch beneiden, sieht Jakob erst jetzt, daß er in der Erziehung seines Sohnes Joseph einen falschen Weg gegangen war. So weit, denkt er, .mußte es kommen, daß Joseph sich nicht nur über seine Brüder erhebt, sondern auch gar noch über mich. Das öffnet ihm die Augen. Er erblickt nun alles in einem anderen Lichte und möchte jetzt noch gut machen, was er versäumt hatte. So schließen sich die Worte ואביו שמר את הדבר vortrefflich an das Vorangehende an, mit dem sie nach der gewöhnlichen Auffassung nicht wohl übereinstimmen. Heißt es doch, daß der Vater den Joseph, und das zum erstenmale, gescholten habe. Sollte da wirklich gleich in einem Atemzuge berichtet werden, daß Jakob im innersten von der Wahrheit des Traumes überzeugt war? Eine solche Auffassung ist mindestens nicht ohne Schwierigkeiten. Man müßte etwa annehmen, daß jene Scheltrede so ernsthaft nicht gemeint war und mehr zum Schein für die Brüder erfolgte, oder daß Jakob jene Überzeugung von der Wahrhaftigkeit des Traumes erst nachträglich gewann, nachdem der Zorn des ersten Augenblicks verraucht war. Ich möchte glauben, daß die Sätze 12—14: „Nun gingen seine Brüder, die Schafe ihres Vaters bei Sichem zu weiden. Da sprach Israel zu Joseph: Deine Brüder sind auf der Weide bei Sichem, komm, ich will dich

zu ihnen senden. Er erwiderte ihnen: hier bin ich. Da sprach er zu ihm: gehe und siehe nach dem Wohlbefinden deiner Brüder und nach dem Wohlbefinden der Herde und bringe mir Antwort" nur eine nähere Ausführung und das Beispiel dafür sind, wie Jakob „sich die Sache merkte." Er möchte einlenken! Aber es ist zu spät! Gerade jetzt, da Jakob wieder Joseph mit den Brüdern zusammenzuführen bestrebt ist, werden sie erst recht wie durch eine höhere Gewalt auseinander gerissen. Und gerade der Umstand, den Jakob mit der bewußten Absicht herbeiführt, um eine Versöhnung anzubahnen und gleichzeitig wohl auch, um den Söhnen zu zeigen, daß er des festen Willens sei, Joseph von seiner eitlen Selbstüberhebung zu befreien, ihn zu seinen Brüdern zu bringen und den älteren sich unterordnen zu lassen, ist es, der das kommende Unheil nur um so mehr beschleunigt. Denn Jakob kann die Vergangenheit nicht mehr auslöschen. Und in dem bunten Rock wird jene den Brüdern zur lebendigen Gegenwart. Während Joseph hineilt, um als treuer, gehorsamer Sohn des Vaters Auftrag zu erfüllen, während er trotz aller seiner Träume, die ja von Gott gesandt sind, nun nichts weiter ist als das gute Kind, das dem Vater in unbefangener Reinheit gegenübersteht und gern und freudig alles auf sich nimmt, wozu dieser es auffordert, das, ohne noch näher zu wissen, welcher Art die Aufgabe ist, die ihm übertragen werden soll, spricht: „hier bin ich", ja, während er noch über des Vaters ausdrücklichen Befehl hinausgeht und die Brüder mit der Seele suchend, das Wort spricht: „meine Brüder suche ich", während Joseph sich zu reinigen und zu demütigen beginnt und die brüderlichen Gefühle in ihm hervorbrechen, haben jene sich des letzten kargen Restes brüderlicher Liebe vollends begeben[1]. Es kommt gar nicht mehr dazu, daß Joseph ihnen des Vaters Auftrag ausrichten darf. Das ולא יכלו דברו לשלום ist nun zu seinem letzten furchtbaren Endpunkt gekommen.

[1]) Tief und fein dringt Raschi in den ganzen psychologischen Zusammenhang der Erzählung ein, wenn er zu V. 17: נסעו מזה, der Antwort auf die Bitte: את אחי וגו" הגידה נא לי איפה הם רעים bemerkt: הסיעו עצמן מן האחוה. Raschi will aber m. E. mit diesen Worten zugleich den Midrasch r. z. St.: מזה: ממדותיו של מקום erklären, nicht von ihm abweichen. Auch diese Auffassung des Midraschwortes ist überaus feinsinnig.

So zeigt sich nun aber auch, daß V. 2 und V. 12 keineswegs in einem Gegensatz stehen. Das war es ja eben: Joseph, der anfänglich mit den Brüdern beisammen war und mit ihnen gemeinsam die Schafe weidete, hatte sich allmählich vollkommen von ihnen getrennt, ohne daß das dem Vater recht zum Bewußtsein gekommen wäre. Jetzt erst sieht er, wohin das alles geführt hat.

Nachdem ich die vorstehenden Ausführungen niedergeschrieben habe, werde ich durch einen Hinweis bei Hoffmann, Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese, Heft 2, auf die geistvolle Erklärung aufmerksam, welche David Rosin s. A. in seinen „Beiträgen zur Bibelexegese“ (Jubelschrift zum 90. Geburtstage von Dr. L. Znnz S. 39) für 37,2 gibt. Auch Rosin nimmt daran Anstoß, die Worte והוא נער so aufzufassen, daß Joseph Hirtenbursche bei den Söhnen Bilhas und Silpas gewesen sei, meint aber, sie wären überflüssig, wollten sie nur besagen, daß ein siebenzehnjähriger Jüngling „jung war.“ Die Worte והוא נער bezeichneten vielmehr den Zustand der Person während der erzählten Handlung ähnlich wie וְהוּא יֹשֵׁב 18,1, והוא עומד 18,8 u. a. St., „hier also das Knabenalter Josephs in der Zeit seiner Hirtendienste und des bis zur verfolgenden Feindschaft nach und nach entwickelten Hasses seiner Brüder“. Rosin meint: „Daß nicht alle angeführten Vorgänge nebst dem schließlichen Verkaufe in das vollendete siebenzehnte Jahr Josephs nach dem Sinne der Erzählung fallen sollen, dürfte wohl allgemein zugestanden werden. Der Schrift schwebte vor allem die Haupthandlung, der Verkauf Josephs, vor. Sie beginne daher mit der Zeitbestimmung dieser Tatsache durch die Worte: „Joseph, siebenzehn Jahre alt,“ finde jedoch sogleich notwendig früher Geschenes nachzuholen, um den unversöhnlichen Haß der Brüder zu erklären. Deshalb breche der begonnene Satz ab und schalte vor dessen Forsetzung den nachträglichen Bericht aus den Kinderjahren Josephs ein. Dieser werde bis V. 11 gegeben. Mit V. 12 wird dann die Erzählung wieder aufgenommen „natürlich ohne Rücksicht auf die angeführten Anfangsworte vielmehr wie eine Fortsetzung des unmittelbar Vorangegangenen weiter erzählt.“

Da diese von der hier vorgetragenen abweichende, aber sicherlich sehr erwägenswerte Auffassung des betreffenden Satzes an einer wenig zugänglichen Stelle gegeben wird, habe ich geglaubt, sie mitteilen zu sollen. Eine andere Erklärung des Verses versucht Hoffmann a. a. O. S. 65. Ehrlich, Randglossen I S. 184 will נער „im Sinne von unverheiratet“ fassen und beruft sich auf נעורים Num. 30,4. Das Wort hat aber dort keineswegs diese Bedeutung. S. auch Raschi z. St. Noch weniger kann נער Ex. 33,11 in jenem Sinne genommen werden, wie Ehrlich, a. a. O.

S. 404 glauben machen möchte. Diese Bedeutung ist dort ganz unmöglich Wie Ehrlich אשת נעורים, בעל נעורים, בני הנעורים und ähnliche Wendungen mit einer solchen Auffassung in Einklang zu bringen vermag, ist mir unerfindlich. Und diese Frage müßte er sich doch vorgelegt haben.

Jacob geht S. 36ff auf die Kritiker ein, welche die Ortsangaben V. 14f. auffällig finden. Bei Sichem und Dotan gebe es keine Wüste Auch konnte Jakob von Hebron aus seine Söhne nicht in die doch immerhin entfernte Gegend von Sichem schicken. Ferner: 14a. sei Dublette zu 13a, da 13b ein Stück der bei E üblichen Einleitung von Gesprächen sei.

Er macht demgegenüber darauf aufmerksam, daß beginnendes הלא gewöhnlich einen Vorwurf, eine Bitte, eine Verteidigung oder Entschuldigung einleite. לכה bedeute eine starke Zumutung bei der ein inneres Widerstreben zu überwinden ist.

„Nunmehr bekommen V. 13. 14 ihren rechten Sinn. Es ist nichts Geringes, was Jakob verlangt. Die Brüder weiden in Sichem und so weit soll Joseph gehen, nach diesem gefährlichen Ort (zu Jacob ist hier noch ergänzend auf רשב״ם z. St zu verweisen!) zu den Brüdern die ihn hassen. Das ist eine große Zumutung, die der Vater mit dem erst einmal ungewiß prüfenden und hinfühlenden, das Nähere erst für die etwaige Zustimmung vorbehaltenden הלא und לכה stellt. Eine Ablehnung oder Ausflucht wäre nicht verwunderlich gewesen ... aber für den zartfühlenden, liebevollen und gehorsamen Sohn genügt schon eine halbe Rede des Vaters, (dem er nicht umsonst ein בן זקונים war). Und so antwortet er sofort, hingerissen wie der Prophet: הנני Nun erst, nach dem Jakob sieht, daß den Joseph weder Sichem noch die Brüder schrecken, gibt er ihm den Zweck der Sendung an.“

Verbindet man das, was wir unsererseits ausgeführt haben, mit dem, was Jacob hier einleuchtend darlegt, dann werden die Sätze 13 und 14 sowohl in ihrer sprachlichen Fassung wie bezüglich ihres Inhalts erst so recht verständlich.

Das erstgenannte Bedenken erledigt Jacob ebenso treffend: „Wegen מדבר Vers 22 nach Beerseba hinabzugehen, ist ganz grundlos. Seit wann heißt מדבר nur „Wüste“ und nicht ebenso gut, ja von vorneherein „Weide“ Trift,“? Wenn es das nicht hieße, dürften sich auch die Brüder mit ihren Herden dort nicht aufhalten. In oder bei einem מדבר weiden auch Mose und David ihre Schafe.“

Man braucht hier in der Tat nur an Stellen wie Jeremia 9,9 und 3,10 Joel 1, 19, Ps. 78,52: וינהגם כעדר במדבר u. a. O., an den talmudischen Ausdruck מדבריות zu denken, um einzusehen, daß diese Deutung keine Ausflucht ist.

Über וישלחהו מעמק חברון, wovon Jacob S. 42f spricht, handelt jetzt ausführlich von ganz neuen Gesichtspunkten aus D. Hoffmann, Die wichtigsten Instanzen II S. 66ff., s. übrigens auch Procksch, der sich hier gleichfalls gegen Steuernagel, Gunkel u. a. wendet. 4*

Ein Blick in das Wirtschaftsleben der Juden im Mittelalter.

Von Landrabbiner Dr. M. Hoffmann, Emden.

Wenn wir in späteren Jahren, nachdem wir schon lange die Schulbank verlassen haben, einmal gelegentlich eine Musterung halten über unsere Kenntnisse von der Geschichte der Völker, so wird wohl das erste, was wir feststellen können, die Tatsache sein, daß wir reichlich viel vergessen haben, wenn wir nicht gerade zu jener Kategorie von Menschen gehören, die nichts gelernt und daher nichts vergessen haben. Dann aber werden wir finden, daß wohl die Einzelheiten der Geschehnisse unserer Erinnerung entschwunden sein mögen, daß aber gewisse Allgemeinbegriffe, die sich zu festen Schlagworten verdichtet haben, uns geblieben sind, daß wir sozusagen in unserem Gedächtnisse gewisse Schemata parat haben, in welche wir ganze Zeitepochen hineinpressen, über die wir uns so im Laufe der Zeit ein fertiges und unerschütterliches Urteil gebildet haben, das leider in vielen Fällen ein Vorurteil ist. Da giebt es Lieblingskinder und Stiefkinder unserer historischen Schätzung.

Zu den letzteren gehört nun das Mittelalter sowohl in der allgemeinen, ganz besonders aber in der jüdischen Geschichte.

Das finstere Mittelalter, die Zeit der blutigen und grausamen Verfolgungen, die Epoche der Intoleranz und der einseitigen, beschränkten Gläubigkeit, die Ghettomauern, hinter denen Israel nicht leben und nicht sterben konnte, wo ihm Licht und Luft versperrt war, wo sein Geistesleben im unfruchtbarem Talmudismus verkümmerte, und wie die Redeblüten sonst noch heißen mögen, das sind die Ausdrucksformen, in welchen sich das gewöhnliche Laienurteil über diese Zeitepoche wiederspiegelt. Man dankt seinem Schöpfer, daß wir das glücklich überwunden haben, daß wir nicht mehr in so schweren Zeiten und unter so schwierigen Verhältnissen leben müssen.

Und doch haben auch die Menschen jener Tage gelebt und geliebt. Sie waren heiter und fröhlich und traurig und

betrübt, wie Menschen es einmal sind. Güdemann in seinem „Erziehungswesen“ und Berliner in seinem „Aus dem inneren Leben der deutschen Juden im Mittelalter“ haben uns gezeigt, daß es auch in jenen Zeiten bei unseren Vorfahren ganz menschlich zuging, daß sie sich schließlich mit ihrer äußeren Notlage, mit dem Drucke, welcher auf ihnen lastete, abfanden und abfinden mußten. Die geistigen und steinernen Ghettomauern, welche sie von der Außenwelt abschlossen, waren schließlich nicht so dicht, daß sich nicht doch Beziehungen kultureller Art zwischen ihnen und der christlichen Umwelt bildeten. Die geistigen und sittlichen Werte, welche hier und dort geschaffen wurden, wirkten aufeinander ein. Es fehlte auch so nicht an jedem Verkehr. Vor allem aber führten die Bedürfnisse des Wirtschaftslebens die Menschen zusammen, welche der Glaube trennte. Den Rat, welchen König David einst den Ältesten Israels gab, als sie ihm mit der Frage nahten: „Dein Volk Israel bedarf der Ernährung, des Unterhalts“: „Gehet und ernähret Euch einer vom anderen“, konnten die Juden des Mittelalters und vor allem auch die deutschen nicht befolgen. Sie konnten keinen eigenen, unabhängigen Wirtschaftskörper für sich bilden. Dazu war ihre Zahl zu klein. Ferner waren auch die verschiedenen Berufsarten, wenn sie auch alle bei ihnen vorhanden waren, doch nicht in dem Verhältnisse zu einander vertreten, daß sie irgendwo einen eigenen Wirtschaftskörper hätten bilden können.

Man hat den Aufbau der verschiedenen Berufsstände und ihr Verhältnis zu einander in der Form einer Pyramide dargestellt. Die breite Grundlage eines gesunden Wirtschaftssystems muß ein kraftvoller und tüchtiger Bauernstand bilden. Aus ihm entwickelt sich allmählich durch Spezialisierung der Stand der Handwerker. Der obere und schmalere Teil der Pyramide wird dann vom Handel und Geldgeschäft ausgefüllt. Die Geschicklichkeit des Kaufmannes und Geldhändlers entwickeln die meisten Völker auch nicht aus sich selbst heraus. Dafür haben sie meistens fremde Lehrmeister nötig, welche sie dann später, nachdem sie dieselben nicht mehr nötig haben, mit mehr oder weniger Undank von sich abschütteln.

Bei den Juden im Mittelalter stand nun die Pyramide, wenn wir so sagen dürfen, auf dem Kopfe. Einer relativ geringen Anzahl von Landwirten und solchen Handwerkern wie Bäckern, Metzgern und Schneidern, welche nur für den eigenen Bedarf der Juden arbeiteten, gegenüber fristete die überwiegende Masse der Juden, speziell auch im mittelalterlichen Deutschland, ihr Leben durch Handel und Geldgeschäft.

Welches waren nun die tieferen Ursachen dieser unregelmäßigen Berufsgruppierung unter den Juden, unter welcher wir ja noch heute zu leiden haben und welche die tiefste Ursache nicht nur unserer äußeren, sondern auch unserer inneren geistig-sittlichen Not ist?

Die regelmäßige, eben geschilderte Berufspyramide wird sich nur bei solchen Völkern finden, die sich im eigenen Lande auf eigenem Boden wirtschaftlich betätigen. Das war auch Israels Fall im heiligen Lande, als jedermann noch unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaume saß. Ferner kann ein Volk auch im fremden Lande durch Kolonisation neue reguläre Wirtschaftskörper auf der breiten Basis des Ackerbaus gründen. Aber diese Kolonien werden nur gedeihen, wenn sie vom Mutterlande politisch geschützt werden, bis sie stark genug sind, selbständige politische Gebilde zu werden, oder wenn auch unter fremder politischer Vorherrschaft wie bei der Kolonisation Nordamerikas die Menge des verfügbaren Bodens eine so große und die Zahl der einheimischen Bevölkerung eine so geringe ist, daß der Zustrom fremder Arbeitskraft nicht als Konkurrenz, sondern als willkommene Hilfe betrachtet wird.

Als die Juden nun anfingen, sich über die ganze bewohnte Welt zu zerstreuen, war ihre politische Macht, welche ja zu keiner Zeit besonders groß gewesen war, gebrochen, so daß die jüdischen Kolonien auf Schutz vom Mutterlande nicht rechnen konnten. War dieses doch vielmehr selbst auf ihre pekuniäre Beihilfe für die Erhaltung seiner Heiligtümer und später seiner Gelehrtenschulen angewiesen. Die jüdischen Kolonisten waren also ganz und gar auf das Wohlwollen ihrer Wirtsvölker, wenn wir diesen ja jetzt Mode gewordenen Ausdruck gebrauchen

wollen, angewiesen. Darauf konnten sie aber nur insoweit und solange rechnen, als man sie brauchte. Als Landwirte und Bauern aber brauchte man sie nicht. Der kulturfähige Boden war nach den damaligen Ackerbaumethoden besetzt. Dazu mochten sich die Juden wohl auch für die ungleich anders geartete Weise des Ackerbaus in den nördlicheren Ländern weniger eignen, zum mindesten gar keine Erfahrungen mitbringen, um mit den an das rauhere Klima und die härtere Arbeit gewöhnten Rassen wetteifern zu können. Die jüdischen Kolonien waren also Handels- und Kaufmannskolonien, welche den Völkern, unter denen sie sich ansiedelten, gar oft tüchtige Lehrmeister in diesen Berufen wurden. Dazu kam, daß im Mittelalter, wie ja auch heute noch vielfach, die ganze politische Macht und die Ausübung richterlicher, polizeilicher und sonstiger obrigkeitlicher Rechte an den Besitz von Grund und Boden geknüpft war. Da war es nun die Kirche, welche aus religiösem und materiellem Interesse von Anfang an den jüdischen Grundbesitz auf das Schärfste bekämpfte. Sie konnte es nicht dulden, daß obrigkeitliche Rechte von Ungläubigen ausgeübt wurden, da eine ungläubige oder andersgläubige Obrigkeit für Zwangsmaßregeln im Interesse der Kirche nicht so leicht zu haben sein würde. Sie mußte ferner fürchten, daß andersgläubige Besitzer bei Einziehung der auf dem Grund und Boden lastenden Kirchenzehnten Schwierigkeiten machen würden.

Alle diese Gründe genügen vollauf, um die geringe Anzahl der jüdischen Grundbesitzer im Mittelalter zu erklären. Dort, wo diese Gründe nicht wirksam waren, wie z. B. in Spanien, wo sie die Bundesgenossen der Araber waren und als Lohn ihren Teil am Grund und Boden erhielten, da waren sie auch in diesem Berufe stark und im natürlichen Verhältnisse vertreten. Dort bildete der Landbau im 10ten Jahrhundert die vornehmlichste Beschäftigung und den Haupterwerb der Juden. Diese Grundbesitzer verfügten nicht über Kapital. „Ich bin kein Händler,“ sagte ein Sterbender, „und hinterlasse daher weder Gold noch Münzen“. Sie pflegten den Boden mit großer Hingebung und verwandelten durch ihre Arbeit

schlechtes Land in blühende Besitztümer. Sie verwendeten viele Mühe auf Neupflanzungen. Die Parzellierung der Stücke behufs Teilung unter die Familienmitglieder führte dem Landbau immer neue Kraft zu.

Auch in Deutschland waren sie trotz aller erschwerenden Umstände nicht vom Grundbesitze ausgeschlossen. Der im Jahre 1028 verstorbene Rabbiner von Mainz, Rabbenu Gerson, spricht in seinen Rechtsbescheiden an verschiedenen Stellen von Weinbergen und Feldern, welche sich im Besitze von Juden befinden. Frauen bringen ihren Männern Häuser und Grundstücke in die Ehe. Das in Regensburg verfaßte „Buch der Frommen" erklärt es für Sünde, auch von einem Nichtuden Zins anzunehmen, wenn man sich vom Ertrage der Felder ernähren könne. Diese Bemerkung ist nur verständlich, wenn der Verfasser es für möglich hielt, daß auch in jener Zeit noch ein deutscher Jude durch Ackerbau seinen Unterhalt finden konnte.

Als dann die Zeit der Verfolgungen begann und die politische Lage der Juden immer kritischer und schwieriger wurde, mußten sie infolge der stets drohenden Vermögenskonfiskationen und Landesverweisungen danach streben, ihren Besitz möglichst mobil zu erhalten. Der Grundbesitz war zu offenkundig und mußte die Habgier ihrer Verfolger allzusehr reizen. Auch war er im Falle eines erzwungenen Fortzuges nur tief unter dem Werte zu veräußern. So geht infolge der Summe all dieser hindernden äußeren Umstände der Anteil der deutschen Juden an der Bebauung des Bodens allmählich auf ein Minimum herunter.

* * *

Weit hervorragender war die Beteiligung der Juden am Handel. Man hört darüber gewöhnlich folgende Theorie. Bis zur Zeit der Kreuzzüge seien sie die Hauptträger des deutschen Handels gewesen. Infolge der Beziehungen zu ihren über die ganze Welt zerstreuten Glaubensgenosssen seien sie besonders geeignet gewesen, die Vermittlerrolle zwischen Orient und Okzident zu übernehmen und den europäischen Märkten die köstlichen

Schätze des Ostens zuzuführen. Zur Zeit der Kreuzzüge sei das deutsche Bürgertum zur wirtschaftlichen Selbständigkeit erwacht. Es sei aus eigener Anschauung mit den Verhältnissen des Ostens bekannt geworden und habe diese lästige fremde Vormundschaft abgeschüttelt. Durch die zunftmäßig-genossenschaftliche Ausgestaltung des städtischen Handels seien die Juden allmählich ganz von den höheren Formen desselben ausgeschlossen und auf die niederen des Schachers und Trödels zurückgewiesen worden. Die fähigeren und kapitalskräftigeren Elemente unter ihnen hätten sich dann dem lohnenderen und infolge des kirchlichen Zinsverbotes fast konkurrenzlosen Geldhandel zugewandt. Sombart will es überhaupt nicht gelten lassen, daß die Juden damals in umfassenderer Art Handel getrieben hätten. Er will nur von jüdischen Kleinkrämern und Hausierern etwas wissen.

Indessen stimmen alle diese Theorien in ihrer Allgemeinheit nicht mit der Wirklichkeit überein. Die Juden waren zu keiner Zeit allein maßgebend für den Handel im Mittelalter. Sie teilten ihr Verdienst mit anderen Stämmen wie Friesen, Bulgaren, Griechen, Syrern und vor allem den weltgewandten italienischen Kaufleuten, die ihnen an Tüchtigkeit im Handel und eigenartiger Begabung für diesen Beruf nicht im mindesten nachstanden. Ferner hat auch die Zeit der Kreuzzüge die Macht der jüdischen Handelstätigkeit durchaus nicht so ohne weiteres gebrochen. Sie läßt sich auch noch über diese Zeit hinaus verfolgen, wie das besonders die zahlreichen Belege aus den hebräischen Quellen beweisen. Schon die früheren Zeiten des Mittelalters zeigen ein buntes Bild von verschiedenen Handelsmethoden des jüdischen Kaufmannes. Wir finden den kühnen Seefahrer und soliden Großkaufmann, den willkommenen Lieferanten der gepriesenen Orientwaren, wie den schwatzhaften Hausierer, vor dem die Nonnenklöster gewarnt werden, und den geschmeidigen Hofjuden, der seine Waren beim Bischof anzubringen weiß. Der Handel im Inneren des Reiches scheint sich gleichfalls auszubreiten.

Wo immer sich größere Massen ansammeln, bei Heeres- und Gerichtsversammlungen ist der jüdische Kaufmann am

Platze. Auf einen Sonnabend fallende Märkte werden um seinetwillen verlegt.

Im 10ten Jahrhundert bilden sich neue Organisationsformen des jüdischen Handels. Reiche Juden leihen den weniger kapitalkräftigen Geld und lassen sie auf den Kölner Messen Handel treiben. Von dem Gewinne nehmen sie einen mäßigen Anteil für sich in Anspruch. Überhaupt gewinnt das Kompagniegeschäft, welches Risiko und Arbeit teilt, an Ausdehnung. Die Geldbeschaffung der kriegsführenden Parteien wird übernommen. Den Siegern ermöglicht man es, die Beute rasch zu Gelde zu machen.

Neben dem eigentlichen Warenhandel findet sich der Wein-, der Pferde- und der Getreidehandel. Auch das auswärtige Geschäft besteht fort zur See und zu Lande. In Gesellschaften ziehen sie unter anderem durch Rußland und kaufen in den Ländern des Ostens schon im voraus im Terminhandel die ganze Produktion z. B. an Mänteln auf. Die Kreuzzüge mindern das soziale Ansehen der jüdischen Kaufleute, vermögen sie aber vorläufig in ihrer wirtschaftlichen Stellung noch nicht zu erschüttern. Zu Anfang des 12ten Jahrhunderts erzählt der Konvertit Hermann von Köln, wie er mit verschiedenen Waren nach Mainz gezogen sei, und macht dabei die Bemerkung, daß ja alle Juden sich dem Handel widmen. Wir finden bezeugt Handel mit Gold, Schaffellen, Perlen und Mänteln. Eine besondere Stellung nimmt der Handel mit Kultusgegenständen ein.

Die Rabbinen wünschen nicht, das der Jude einen fremden Kultus fördere und verbieten daher den Handel mit solchen Dingen, welche nur für kirchliche Zwecke verwertet werden können, wie z. B. Kreuzen, Weihrauch, Bildern, Räucherpfannen, dagegen erlauben sie ihn mit Wachs, Kelchen, Ornaten der Pfarrer und ähnlichem. Eifrig beteiligen sich die Juden weiter an den Kölner Messen. So hat der bis zur Mitte des 12ten Jahrhunderts lebende Mainzer Rabbiner Elieser ben Nathan viele Rechtsstreitigkeiten zu entscheiden, welche sich aus diesem Handel ergeben. Man kaufte in Köln ein,

um sofort in Mainz wieder zu verkaufen. Die Ärmeren nahmen Ware in Kommission gegen Abgabe des halben Gewinnes oder sie verdienten sich Maklergebühren. Man machte die Reise zu Schiff oder verstaute, wenn man das Fahrgeld für sich sparen wollte, wenigsten die schweren Warenbündel auf den Rheinschiffen. So konnte der schon genannte Elieser ben Nathan mit Recht sagen: Im Handel liegt unser Lebensunterhalt.

Indessen macht sich doch schon ein gewisser Umschwung bemerkbar. Es sind Anzeichen dafür da, daß das Geldgeschäft neben dem Handel in größerem Umfange betrieben wird: So hat jemand z. B. eine Summe Geldes erhalten, um damit Darlehnsgeschäfte zu treiben, er verwendet sie aber zum Warenhandel und erzielt damit einen höheren Gewinn, von welchem der Geldgeber gleichfalls seinen Anteil beansprucht. Oder ein Handwerker verklagt einen anderen, daß er ihm das Geschäft verderbe, dadurch, daß er sich dicht neben ihm niedergelassen habe Der Verklagte entgegnete: In allen Wohnsitzen der Juden wohnen sie einer neben dem anderen und ernähren sich von einer Profession durch Handel oder Zinsnahme.

Im 13ten Jahrhundert finden wir noch Zeugnisse für einzelne Handelsgeschäfte mit Wein, Pferden, Früchten, Metallen, Schafwolle, steifleinenen Gurten, Iltisfellen und Fuchsfellen.

Eifrigen Geschäftsverkehr pflegen sie mit Polen und besonders mit Ungarn. Von dort bringen sie gesalzene Fische auf Schiffen und auf Wagen.

Mit dem 14ten Jahrhundert endet die Geschichte des Warenhandels der Juden im Mittelalter. Wenn sie auch noch die Messen besuchen und Geschäfte machen, so handelt es sich wohl nur um Geldgeschäfte, zu welchen sich dort jedenfalls sehr gut Gelegenheit fand. Vom Handel abgeschnitten, mußten sie sich jetzt ganz allein dem Geldgeschäft widmen, für welches sie aber auch schon durch Jahrhunderte lange Vorbereitung geschult waren.

* * *

Wir kommen nun zur Behandlung desjenigen Teiles der jüdischen Wirtschaftsbetätigung im Mittelalter, welcher von jeher am meisten zum Zielpunkt gegnerischer Angriffe gemacht worden ist, welche dahin führten, daß im Laufe der Zeit die Namen Jude und Wucherer identisch wurden, zu dem, was wir aber objektiver nicht den Wucher, sondern die Geldgeschäfte der Juden im Mittelalter nennen wollen.

Das Vorurteil ist einerseits dadurch entstanden, daß man der Meinung war, daß derartige Geschäfte nur von Juden betrieben worden seien, und daß man andererseits diese Geldgeschäfte als unproduktiv und ausbeuterisch betrachtete und die völlig andersgearteten mittelalterlichen Verhältnisse aus der Perspektive moderner Wirtschaftsauffassung beurteilte.

Daß das Wuchergeschäft an sich keine jüdische Erfindung und keine Dokumentierung spezifisch jüdischer Eigenschaften ist, darüber hat Sombart in seinem vielgeschmähten Buche „die Juden und das Wirtschaftsleben“ sich in so treffender Weise geäußert, daß sich wohl kaum eine schlagendere Verteidigung des jüdischen Standpunktes vorbringen läßt.

Überall, wo in einem Volke Leute mit großem Vermögen neben solchen Leuten leben, die aus irgendwelchen Gründen Geld nötig haben, sind die beiden Gruppen der Bevölkerung stets in das Verhältnis von Gläubigern und Schuldnern zueinander getreten. Ja, wo auch überhaupt nur Reiche neben Armen gewohnt haben, selbst wenn es noch nicht einmal Geld in dem Lande gab, haben diese dann in natura geborgt. In den Anfängen der Kultur wohl, ohne Zins zu zahlen, wo sich die beiden Gruppen noch als Genossen derselben Gemeinschaft fühlten. Später — und zwar erst im Verkehr mit Fremden — wird das zinstragende Darlehen in gewöhnlichen Gebrauchsgütern, (wie Getreide, Vieh, Öl) oder in Geld zu einer ständigen Einrichtung jeder nur irgendwie besitzdifferenzierten Volkswirtschaft.

Altertum, Mittelalter und Neuzeit sind gleichmäßig angefüllt mit Leihe und Wucher. Und beteiligt sind Angehörige der verschiedensten Volksstämme und der verschiedensten Re-

ligionen. Für das Altertum braucht nur an die großen Agrarreformen in Griechenland und Rom erinnert zu werden. Mittelpunkt des Geldleiheverkehrs waren im Altertum die Tempel, in denen sich große Barvorräte anhäuften. Von denen Babyloniens wissen wir, daß sie Geschäftshäusern glichen: der Marduktempel in Babylon, der Sonnentempel in Nippur.

Die als Zehnten zuströmenden Massen von Naturalien mußten, soweit sie nicht zu Opferzwecken, zur Speisung und Besoldung einer vielhundertköpfigen Priester- und Dienerschaft Verwendung fanden, nutzbringend angelegt werden, mittels Ankaufs von Häusern und Grundstücken, die dann vermietet bezw. verpachtet wurden, mittels Verkaufs von Getreide und Datteln, aber vor allem durch Gelddarlehen, so daß die Tempel schließlich Bankhäuser wurden. Dasselbe wird uns von dem Tempel zu Delphi berichtet, von Delos, Ephesos, Samos.

Ebenso bekannt ist es, daß im Mittelalter die christlichen Kirchen, Klöster, Stifte, Ordenshäuser Mittelpunkte eines lebhaften Geldleiheverkehrs waren.

Und wenn heute der Marschenbauer ein paar hundert oder tausend Taler erübrigt hat, so weiß er nichts Besseres damit anzufangen, als sie gegen Wucherzinsen seinem bedürftigen Nachbarn auf der Geest als Darlehen zu geben.

Zinsen von ausgeliehenem Gelde zu beziehen, ist ein zu reizvolles und zu leichtes Mittel, sein Einkommen zu vergrößern, als daß es nicht von jedermann, der dazu imstande ist, gern angewandt werden sollte. Man braucht dazu wahrhaftig kein Jude zu sein.

Also jeder, der's kann, wuchert mit Freuden. Ein katholischer Schriftsteller faßt die übliche Auffassung zusammen in dem Satze: durchs ganze Mittelalter begleitet die Juden das Bestreben, leicht und mühelos zu erwerben. Dieses Bestreben teilt aber, wie wir einwandsfrei feststellen können, der Jude des Mittelalters mit allen anderen Klassen der Bevölkerung.

Dieses Bestreben ist, solange es sich gesetzlich erlaubter Mittel und Wege bedient, vom volkswirtschaftlichen Standpunkte aus nur zu billigen. Die Wirtschaftspolitik eines jeden

Volkes wird danach streben, das zum Leben Nötige möglichst leicht und mühelos zu erwerben.

Wie erklärt es sich nun aber, daß, wenn alle Stände der Gesellschaft, wenn Geistliche, Adel und Bürger sich am Wucher beteiligten, wenn die Scharen der einheimischen Wucherer noch verstärkt wurden durch einen starken Zustrom von außen, namentlich aus Italien Eingewanderter, daß sich das Hauptodium allein gegen die Juden richtete? Die Aufklärung gewährt uns die Tatsache des kirchlichen Zinsverbotes. Dieses erschwerte es den christlichen Geldgebern, offen Zins zu nehmen und zwang sie zu allerlei Umgehungen und Verschleierungen, welche die damals noch wirtschaftlich wenig gebildete Masse nicht zu durchschauen vermochte.

Der Jude war der einzige, der offen Zins und Wucher nehmen durfte; so hatte er indirekt auch für die anderen mitzubüßen.

Ein weiterer Grund mag sich aus folgendem ergeben: Schuldenmachen mag ja wohl zuweilen eine ganz angenehme Sache sein. Schulden zahlen ist es aber jedenfalls viel weniger und zumal in jener Zeit, wo der Produktivkredit verhältnismäßig wenig verbreitet war und es sich meist um Konsumptivkredit handelte. Die Erbitterung der sich bedrückt fühlenden Schuldner wandte sich nun naturgemäß in der Richtung des geringsten Widerstandes. Die wucherischen Volksgenossen wurden von ihren Standesgenossen geschützt. Die fremden Wucherer hatten eine Heimat, in welche sie vor der Wut des Volkes flüchten konnten. Blieben einzig als schutz- und wehrloses Objekt die Juden übrig, die in jenen Zeiten keine Heimat hatten und überall unter Fremdenrecht standen.

Einen Hauptangriffspunkt gegenüber den jüdischen Geldgeschäften im Mittelalter bietet der auf den ersten Blick exorbitant hohe Zinsfuß. Derselbe betrug, um, ohne uns auf Einzelheiten einzulassen, eine Durchschnittszahl anzunehmen, $43\frac{1}{3}$ % im Jahre. Aber die mangelnde Rechtssicherheit, die Geldknappheit, die im allgemeinen noch überwiegende Naturalwirtschaft waren die Ursache, daß man im Mittelalter mit weit

höheren Zinsfüßen rechnen mußte als in unserer Zeit. Noch Luther klagt, daß viele Kleriker in seiner Zeit sich Renten um 10 % kauften. Und so war in der Tat auch bei festen hypothekarische Sicherheit bietenden Darlehnsgeschäften der Zinsfuß bis in die Mitte des 14ten Jahrhunderts im Durchschnitt 10 %. Bei Darlehen ohne solche Sicherheit schwankte er zwischen 10 und 18 %, wobei nicht zu vergessen ist, daß in vielen Fällen des Verzuges hohe Verzugszinsen hinzukommen, wie es z. B. als Speyrer Gewohnheit bezeichnet wird, im Falle des Verzuges das Doppelte zu zahlen. Bezeichnend ist, daß in Kiel, wo es keine Juden gab, sich der Zinsfuß im 13. Jahrhundert zwischen 15 und 33⅓ % bewegte. Frankfurt a. M. muß im 14ten Jahrhundert für eine städtische Anleihe 40 % zahlen.

Demgegenüber gewinnt der Judenzins, der überdies gesetzlich durch Taxe festgelegt war, doch ein anderes Ansehen. Dazu kommt, daß es sich meist um kleinere Darlehen auf kürzere Zeit handelt. Die Taxe ist für die Woche festgesetzt. Noch heute ist in den staatlich konzessionierten Pfandleihen ein Zinsfuß von 12—24 % üblich, noch dazu mit Abrundung auf einen oder drei Monate. Es wird also hier ein Zinsfuß zugelassen, der fünf bis sechsmal so groß ist als der gesetzliche. In diesem Licht verlieren die Zinsen von 40—50 % bei einem durchschnittlichen gesetzlichen Zinsfuß jener Zeit von 10 % doch manches von ihrem erschreckenden Anschein. Wie auch heute noch der Kleinkrämer, der pfennigweise verkauft, einen höheren Nutzen nehmen muß als der Großhändler, so war auch der Jude, insoweit er als Pfandleiher das Kreditbedürfnis der kleinen Leute befriedigte, zu den oben genannten hohen Zinssätzen gezwungen, wenn er seinen Geschäftsbetrieb aufrechterhalten wollte.

Die Höhe der Zinsen aber erscheint uns noch weniger bedenklich, wenn wir das gewaltige Risiko des jüdischen Geldhandels ins Auge fassen.

Jene Zeiten waren an sich schon unsicher. Das Recht der Juden hing aber nur von der Gunst und Gnade, oft von

der Macht ihrer Schutzherren ab. In Betracht zu ziehen sind hier zuerst die ungeheuren Steuerlasten, welche auf den jüdischen Gemeinden ruhten, die oft bis ein Viertel und ein Drittel des Vermögens betrugen, selten unter 20 % heruntergingen.

Dazu kommt die Gefährdung ihrer Kapitalien durch die schlechten Währungsverhältnisse, durch die häufigen Münzänderungen und Münzverschlechterungen.

In Rechnung zu stellen ist ferner die stete Bereithaltung von Geldkapitalien, die Sicherung der Schuldurkunden und der Pfänder, für welche sie haftbar waren.

Kamen sie bei kleineren Leuten noch eher zu ihrem Gelde, so boten die Geschäfte mit Vornehmen und Edlen bedeutende Schwierigkeiten. Selbst ein günstiger Richterspruch half ihnen nichts, da die Großen sich nicht an ihn kehrten. Sie mußten sich dann an einen Größeren und Mächtigeren wenden, diesen durch Geschenke für sich gewinnen und zum Einschreiten veranlassen. Hierbei mußten sie ständig mit Gewalttaten seitens ihrer Schuldner rechnen.

Diese Bestechungsgelder und die Kosten für Lösung aus Gefangenschaft bilden eine beständige Rubrik in den Abrechnungen der jüdischen Kompagnons.

Die Worte: „Der Schuldner N. N. ist ein Gewaltsmensch und will die Zinsen und oft auch das Kapital nicht zahlen“ sind zur stehenden Formel geworden.

Dazu kam die Verantwortung der Gemeinde für das Tun eines jeden einzelnen.

Wenn jemand ohne Erlaubnis der Obrigkeit fortzog, so verlor er das Recht an seinem ausgeliehenen Gelde. Die Gemeinde mußte für den vermeintlichen oder wirklichen Schaden, welcher der Obrigkeit aus seinem Fortzuge erwuchs, aufkommen.

Gefährdet oder verloren waren die Forderungen weiter beim Tode des Schuldners, wo sich leicht Konflikte ergaben und der Erbe die Schuld nicht anerkannte.

Auch der Tod des Gläubigers gab dem Schutzherrn die Möglichkeit, wenn die Erbschaftsverhältnisse nicht klar lagen

oder oft, wenn der berechtigte Erbe nicht gleich zur Stelle war, um seine Interessen zu vertreten, das Erbe einzuziehen.

Sehr schwierig war unter solchen Umständen die Liquidation eines Geschäftes selbst bei erlaubtem Fortzuge oder im Todesfalle, wobei stets mit großen Verlusten gerechnet werden mußte.

Es ist daher kein Wunder, daß innerhalb der jüdischen Gemeinden sehr häufig Krisen eintreten und schneller Wechsel von Reichtum zu Armut nichts Seltenes war.

Die angeführten Punkte möchte ich als die kleinen Risiken des jüdischen Geldhandels bezeichnen. Weit schlimmer waren aber die großen, das Leben und die Existenz der jüdischen Gemeinden gefährdenden Risiken. Wirtschaftlich gefährlich waren besonders die ständigen Eingriffe in das Geschäftsleben selbst.

Die geistlichen und weltlichen Schutzherren der Juden betrachteten deren Vermögen und ausstehende Kapitalien wie etwas, worüber sie wie über ihr Eigentum nach Belieben verfügen konnten.

Das Vermögen der deutschen Judenschaft war. um ein modernes Bild zu gebrauchen, wie ein großes, nicht leicht zu erschöpfendes Bankguthaben, auf welches die Kaiser und Könige, Kurfürsten, Herzöge und Grafen, die Erzbischöfe und Bischöfe, die Stadtobrigkeiten, wer nur immer den Vorteil hatte, Schutzherr einer Judengemeinde zu sein, mit oder ohne Not, mit oder ohne Recht zurückgreifen oder zugunsten anderer verfügen konnten.

Das geschah durch die im 12ten Jahrhundert beginnenden, im 13ten und 14ten Jahrhundert immer regelmäßiger wiederkehrenden Zinsaufhebungen und Schulderlasse. Man begann damit zugunsten Einzelner, erstreckte es schließlich auf einzelne Städte und Landschaften, bis man sich schließlich im 14ten und 15ten Jahrhundert nicht scheute, sie auf das ganze Reich auszudehnen. Dazu kam endlich als besondere Form der Ausnützung der jüdischen Kapitalskraft das Mittel, ihnen Zwangsanlehen aufzuerlegen.

Das schlimmste und grauenvollste Risiko waren endlich die im 11ten Jahrhundert beginnenden sich teils auf einzelne Städte, teils auf ganze Länder erstreckenden Verfolgungen, welche im 12ten und 13ten Jahrhundert sich oft wiederholen, um endlich im 14ten in den furchtbaren sich über ganz Deutschland ausdehnenden Metzeleien der Pestzeit ihr grausiges vorläufiges Ende zu finden.

Es gab wohl seit dem Beginn des 12ten Jahrhunderts keine Generation von Juden, welche nicht entweder selbst solche Verfolgungen erlebt hatte oder von ihrer Verhängung über Blutsverwandte oder Glaubensgenossen unmittelbare Kunde hatte.

Wer unter solchen Gefahren lebt, wird, wenn er nicht in fatalistischer Ergebung müßig die Hände in den Schoß legt, bei seinen geschäftlichen Unternehmungen nach einem anderen Maßstabe verfahren, als wer in ruhigen, geordneten Verhältnissen auf einen regelmäßigen und sicheren Gewinn rechnen darf.

Die kühnen Pioniere, welche in fremden, unerforschten Ländern, ihr Leben und ihre Gesundheit aufs Spiel setzend, ihrem Erwerbe nachgingen, haben dies nur getan, wenn der zu erhoffende Gewinn dem großen Einsatze entsprach. Ähnlich müssen wir den Geschäftsbetrieb der jüdischen Geldhändler auffassen. Nur ganz große Gewinne waren imstande, ihnen einen Ausgleich zu bieten für die beständigen Gefahren, welche ihrem Leben und ihrer Freiheit drohten.

Wenn wir es nicht ohnedies schon wüßten, daß die Juden des Mittelalters nur durch den äußersten Zwang der Notwendigkeit, nur durch den gleichsam allmählich, fast automatisch erfolgenden Ausschluß von anderen Berufsarten zum Geldhandel getrieben wurden: die Aufzählung dieser Summe gewaltiger Risiken allein schon würde uns genügen. Wenn man dem oft entgegen hält, es gab kein direktes Gesetz, welches besagte, der Jude darf nicht Landwirtschaft, Handwerk oder Kaufmannschaft treiben, die Vorliebe und Eigenart der Juden habe sie zum Wucher geführt, so beweisen ja die Erfahrungen unserer Zeit, wo in einem Verfassungsstaate, der uns Gleichberechtigung

garantiert, uns doch in stiller Vereinbarung weite Berufs- und Betätigungskreise versperrt werden und unsere Jugend immer wieder in die alten wirtschaftlichen Bahnen zurückgetrieben wird, was auch ohne geschriebenes Gesetz möglich ist auf Grund von Verwaltungspraxis und gesellschaftlicher Übereinkunft. Was sollen wir da erst von jenen harten, rohen und rechtlosen Zeiten erwarten, wo die Juden vogelfrei der allgemeinen Willkür überantwortet waren.

Ja, es heißt zum Schaden noch den Spott und Hohn hinzufügen, wenn man von einer Vorliebe und Neigung der Juden zum Geldgeschäft in jenen Tagen redet. Kein Mensch und der Jude am allerwenigsten hat eine Vorliebe, wie auf einem Vulkan zu sitzen, ständig in Gefahr von Leib und Leben, von Sicherheit und Existenz zu schweben. Wenn er es tut, so tut er es nur, weil er nicht anders kann, weil er ein unsicheres Leben dem sicheren Tode vorziehen muß, weil er, wie der Jude in seinem unerschütterlichen Optimismus niemals verzweifelt, stets die Hoffnung auf eine Besserung der Verhältnisse aufrecht erhält.

Auch die geistigen Führer der Juden können sich mit dieser wirtschaftlichen Tätigkeit nicht recht befreunden. Sie suchen sie eben gerade zu erklären und zu entschuldigen.

So bemerkt ein Lehrer: Wenn wir Darlehensgeschäfte treiben, so ist das für unser Leben nötig, da wir nicht wissen, wieviel Steuern der König verlangen wird.

Ein anderer begründet es in folgender Weise: In jetziger Zeit, da die Israeliten keine Felder und Weinberge haben, ist die Verleihung von Geldern und daher das Zinsnehmen für sie eine Notwendigkeit und aus diesem Grunde erlaubt.

Indessen erheben sich immer wieder Stimmen, die es zwar juridisch nicht verbieten wollen, die es aber vom moralisch-ethischem Standpunkte aus verwerfen.

Besonders das „Buch der Frommen," dessen zwar mystische, dabei aber tief innerlich fromme und auf höchster sittlicher Stufe stehende Lebensauffassung ihm besonders auch bei den deutschen Juden ein hohes Ansehen verschaffte, kann sich mit

den Zinsgeschäften nicht befreunden, und wendet sich vor allem mit scharfer Entschiedenheit gegen etwaige damit in Verbindung stehende Auswüchse und Betrügereien. Man soll weder Juden noch Nichtjuden Unrecht tun, damit der Name Gottes nicht entweiht werde. Als ein Mann sich beklagt, daß ihn das Unglück verfolge, er hat seine Töchter verloren und sein ganzes Vermögen sei an seine Schwiegersöhne gefallen, wird ihm bedeutet, es könne wohl eine Strafe dafür sein, daß er sein Vermögen in unredlicher Weise erworben habe. Man soll überhaupt keine Zinsen nehmen, wenn man sich durch Grundbesitz ernähren kann.

Es ließe sich noch mancherlei hinzufügen, besonders über das kompagnieweise Zusammenarbeiten der Geldhändler, über eine gewisse zunftähnliche Organisation, durch welche sie sich gewisse Kunden und Kundenkreise konkurrenzlos sicherten, über die Methode ihrer Geschäftsführung gegenüber den einzelnen Ständen und Klassen der Bevölkerung und dergl. mehr. Das würde aber über den Rahmen eines Aufsatzes weithinaus gehen.

Fassen wir das Ergebnis unserer Betrachtung zusammen. Die Juden waren in Deutschland im Mittelalter Grundbesitzer, Kaufleute und Geldhändler. Sie besitzen keine Rasseneigentümlichkeit für die letzteren Berufe. Sie unterscheiden sich in dieser Hinsicht nicht quantitativ, sondern nur qualitativ von den Völkern, unter denen sie wohnten.

Wenn sie im späteren Mittelalter als Kapitalistenklasse auf die Schuldnerklassen der Bevölkerung einen Druck ausübten, und sich dem Hasse und der Verfolgung aussetzten, so teilen sie dieses Schicksal mit allen Kapitalistenklassen älterer und neuerer Zeiten. Zugleich wird ihnen aber das gleiche Verdienst wie diesen zugesprochen werden dürfen. Sie haben das wirtschaftliche Leben des Staates und der Einzelnen befruchtet und vor Verknöcherung bewahrt.

Sie haben mitgeholfen, die Zeit der reinen Geldwirtschaft vorzubereiten. Sie haben den staatlichen Gewalten durch Gewährung von Kredit unschätzbare Dienste geleistet und stellenweise die Konsolidierung der territorialen Selbständigkeit vorbereitet.

Auch die Einzeldarlehen, welche sie gewährten, stellen sich durchaus nicht nur als eine Ausbeutung der Notlage dar.

Sie werden oft auch zur Meliorierung von Ländereien, zur Erhaltung und Erweiterung von Handwerks- und Handelsbetrieben verwertet worden sein.

Kurz, sie füllten eine Lücke in der Volkswirtschaft aus und leisteten, was ohne sie von anderen hätte geleistet werden müssen.

Was Einzelne etwa durch Unredlichkeit und Ausbeutung der menschlichen Schwäche, wozu diese Art von Geschäften besonders reiche Gelegenheit bietet, gefehlt haben, dafür haben sie durch die Verfolgungen, den Haß und die Verachtung der Volksmenge mehr als verdient gelitten.

Ein Lohn ist ihnen nicht geworden. Denn arm und gedrückt sind wenigstens die deutschen Juden aus dem Mittelalter in die neuere Zeit eingetreten. Diese erst bot ihnen neue Entwicklungsmöglichkeiten. Hier gelang es ihnen, tatkräftig und erfolgreich am Aufbau der modernen Volkswirtschaft mitzuarbeiten.

Wir haben keinerlei Veranlassung, uns der wirtschaftlichen Tätigkeit unserer Vorfahren zu schämen oder sie mit dem Schleier der Vergessenheit zuzudecken. Ohne als Volksgenossen geachtet zu werden, arbeiteten sie doch auch auf wirtschaftlichem Gebiete zum Wohle des deutschen Volkes und taten das Ihre, die modernen Entwickelungen vorzubereiten.



Rabbiner Josef Nobel ז״צל[1])

von Hermann Schwab, Halberstadt.

Von der Halberstädter Klaus möchte ich erzählen. Noch einmal mögen Lichter aufflammen über einer Stätte, von der durch Jahre und Jahrzehnte so viel leuchtende Schönheit ausgestrahlt, noch einmal das reiche Menschentum einer großen Persönlichkeit an uns vorüber ziehen, auch wenn die Lichter wieder verlöschen müssen, und das liebenswerte Bild, das vor uns aufgestiegen, unaufhaltsam in den Nebeln der Zeit versinkt. — Es ist das Lernzimmer von Rabbiner Josef Nobel, das wir erblicken. — Noch stehen die ספרים, wie seine Hand sie geordnet, noch schauen die Bilder von גאונים zu dem schweren Eichentisch herab, dem Tisch des Großvaters, an dem seit über hundert Jahren unablässig gelernt wurde, noch steht der Sessel, den ihm kindliche Liebe dargereicht — nur er selbst, der in diesen vier Ellen der Halacha gelebt — er hat leisen Schrittes das Zimmer verlassen.

Am letzten Schabbos des Jahres לעת המנחה, nachdem er noch zum letztenmal mit tiefer Innigkeit ausgesprochen, daß die Lehre der Wahrheit ewiges Leben in unsere Mitte pflanze — da ging sein Lebenstag zu Ende, und von Sabbathmelodien getragen kehrte seine Seele in ihre Heimat zurück. Die Psalmenlieder, die den Schabbos geleiten und die er so wundersam zu deuten verstand, er sollte sie nimmer hören: חסדי ומצודתי, משגבי ומפלטי לי, מגני ובו חסיתי deucht es uns doch, als ob der scheidende Sabbath seinem scheidenden Sänger wehmutsvoll huldigen wollte mit diesen Worten, die wie keine anderen den Wesensinhalt seines Lebens künden. War doch ein in des Wortes wahrster Bedeutung

[1]) Dieser Nachruf enthält nicht eine kritische Würdigung des Lebenswerkes des dahingegangenen Nestors der Rabbiner Deutschlands. Aber es erschien uns angebracht, auch einmal einem Schüler das Wort zu geben, daß er nach guter alter Sitte der ungeteilten Bewunderung für seinen Meister Ausdruck verleihe. Über die Methode der Exegese Rabb. Joseph Nobels habe ich mich im „Israelit“ vom 17. Nov. und 1. Dez. 1910 ausgelassen. — Der Herausgeber.

unbegrenztes Gottvertrauen der Urquell dieses achtzigjährigen nimmermüden Wanderns und ein im Feuer des Leids erhärteter, goldener Optimismus das Geheimnis einer jünglingsgleichen Lebensbejahung. Diese seelischen Güter — von seiner Vätern ererbte Schätze waren es, die sich Josef Nobel aufs neue erworben hatte. In einem kleinem Platze bei Totis in Ungarn in den Chanukatagen des Jahres 5598 geboren, kam er schon früh nach Totis in das Haus seines Großvaters R. Aharaun Kutna זצ״ל, des weitberühmten Raw, dessen sittliche und geistige Größe ihm zum leuchtenden Vorbild wurde. Ein Band zärtlicher Liebe umfing Großvater und Enkel, und das Bild des geliebten Lehrers begleitete Josef Nobel bis in seine letzten Lebenstage. Von den Erkärungen, die Aharaun Kutna zu ganz ש״ס geschrieben, ist leider nur ein kleinster Teil im ספר משחת אהרן niedergelegt, das von seinem Enkel neu herausgegeben wurde; wenn aber auch die Fülle geistvoller פירושים weiteren Kreisen nicht zugänglich gemacht ist, in dem Herzen des Enkels lebten sie jedoch fort, und gar oft konnte man vergilbte Blätter vor ihm sehen, darauf des Großvaters Hand Worte der Weisheit verzeichnet hatte. Aber nicht nur dem „Lernen“ von R. Aharaun Kutna war in Josef Nobels treuem Gedenken ein Denkmal errichtet, auch sein Leben im Strahlenkreis der מצוות stand dem Enkel nach mehr als zwei Menschenaltern in unverblichenen Farben vor Augen, und mit geradezu kindlicher Anhänglichkeit zitierte er ernste und heitere Aussprüche des Großvaters. — R. Aharaun Kutna pflegte zuweilen, wenn die Augen seiner Schüler bewundernd an seinen Lippen hingen, in vorbildlicher Bescheidenheit sein eigenes Geisteswerk zu verwischen und lächelnd zu sagen: „Nit wahr, unsere תורה ist ganz schön,“ und so habe auch ich gar oft aus Rabbiner Nobels Munde in reinster Herzensfreude über ihm wohlgelungene Erklärungen, begleitet von schalkhaft gütigem Lächeln, gehört „Nicht wahr, unsere תורה ist ganz schön.“ — Eines Tages in einem שיעור über תפלה erzählte er folgendes Scherzwort des Großvaters: Ein Bachur pflegte sehr laut zu oren; die anderen Bachurim beschwerten sich darüber, und da R. Aharaun Zwistig-

keiten und לשון הרע befürchtete, ließ er den Bachur zu sich kommen und sagte zu ihm: „Mein Kind, ächezen und krächzen ist sehr schön, aber in sich, nur in sich.“ —

In R. Esriel Hildesheimer, dem Rebbe von Eisenstadt, sollte Josef Nobel den zweiten Lehrer und den zweiten väterlichen Freund fürs Leben finden. Sieben Jahre verweilte er im Hause des Rebbe. In seiner tiefen Weisheit muß wohl Esriel Hildesheimer den Gleichklang ihrer beiden Herzen bald empfunden haben, denn Josef Nobel ward nicht nur der Bachur seines großen Lehrers, sondern sein Vertrauter, sein Freund, der verständnisreiche Gefährte seiner macht- und liebevollen Persönlichkeit. Jedoch nicht nur ש"ס ופוסקים waren es, die Josef Nobel in Eisenstadt gelernt, um es in ihnen zur Meisterschaft zu bringen; im Hause des deutschen Rabbiners war es auch der Geist der deutschen Sprache, deren Schönheiten sich ihm erschließen sollten, und die ihn zum Studium der deutschen Klassiker führten. Sein — im besten Sinne des Wortes — moderner Geist und eine erstaunliche Anpassungsfähigkeit ließen große Begabungen in ihm wach werden, und Josef Nobel ward ein Meister in der Beherrschung der deutschen Sprache in Wort und Schrift. Die deutsche Sprache ward ihm ein Instrument, dem er mit dem Wohllaut und der Lieblichkeit seiner Stimme jeden Ton zu entlocken vermochte, und die nun zerrissenen Saiten seiner Harfe konnten der Freude tönen und dem Leid, der auflodernden Begeisterung und der hoffenden Zuversicht; sie konnten in machtvollen Akkorden den Ruhm des Schöpfers künden und Israels weltgeschichtliche Aufgabe, und da war keiner, der sich dem Zauber dieser Klänge hätte entziehen können.

Die Erinnerungen an seinen großen Lehrer und sein Haus hat Josef Nobel sein Leben lang dankbar bewahrt; ward ihm ja in diesem Hause, das so vielen zur Heimat geworden, ein ganz besonderes reiches Maß von Liebe gespendet und mit wehmutsvoller Freude gab er zuweilen aus dem Schatze seiner Erinnerungen kleine Erlebnisse aus dem Hause des Rebbe zum Besten. An einem פורים hatte er und ein anderer Bachur sich zur Belustigung der Gäste verkleidet. Sein Kollege, ein

Geigenspieler, hielt die Geige in der Hand, als sie Arm in Arm ins Zimmer traten. Da rief ein Freund des Hauses, der neben dem Rebbe saß, bei ihrem Anblick: „כנור נעים עם נבל" und schallende Heiterkeit sagte ihnen, daß man sie erkannt habe. Wenn Josef Nobel von seinem Rebbe sprach, dann vergaß er, daß er selbst hoch betagt war, daß auch er Generationen von Schülern herangebildet hatte, dann blieb er immer der Schüler und Esriel Hildesheimer immer der Raw. — Diese Verehrung, die den Tod des Lehrers überdauerte, wirkte in ihrer Unbegrenzheit so ergreifend, daß man ihrer nur mit zartem Verstehen Erwähnung tun darf. Der 4. Tamus, der Todestag des Meisters, war ihm ein Tag tiefsten Ernstes und sein Werk „Thabor" ist „seinem im Eden weilenden großen Lehrer und väterlichen Freunde, dem Herrlichen im Volke Israel in unverlöschlich tiefer Dankbarkeit und Verehrung zugeeignet". —

Im Jahre 1861 war es, als Josef Nobel Eisenstadt verließ, um in Czongrad an der Theiß seine erste Rabbinerstelle einzunehmen. Die Probepredigt, die der Vierundzwanzigjährige hielt, gewann ihm im Sturme die Herzen der Zuhörer, und der Vorstand der Gemeinde ließ ihm mitteilen, daß der Schabbos der Probepredigt mit seiner Entschließung nicht übereinstimme; nicht וישלח, da er gesprochen, sondern וישב; וישראל אהב את יוסף מכל בניו — seine reizvolle Persönlichkeit hatte ihn den friedlichen Sieg über die Mitbewerber davontragen lassen. Nun, da die Pfeiler seines Hauses geschaffen waren, zögerte Josef Nobel nicht lange, dies Haus zu errichten, und Esther, die Pflegetochter von R. Aharaun Kutna, die gemeinsam mit ihm in geschwisterlicher Zuneigung herangewachsen war, ward seine Gattin. 56 Jahre lang umschloß beider Herzen die innigste Seelengemeinschaft, und הנאהבים והנעימים בחייהם ובמותם לא נפרדו — sieben Wochen nach seinem Scheiden folgte sie ihm in die Ewigkeit. —

Doch verlassen wir die Gegenwart und die Stätte des Todes und kehren wieder zu dem Lebensweg Josef Nobels zurück. Sieben Jahre verweilte er in Czongrad, um dann — von der Liebe und Anhänglichkeit seiner Gemeinde geleitet —

einem ehrenvollen Ruf nach Nagy-Atád zu folgen. Seine Wirksamkeit in diesen Gemeinden ist heute noch unvergessen, und zu jedem Rauschhaschono kamen Grüße aus der ungarischen Heimat mit Segenswünschen für den Rabbiner, der schon seit manchem Jahrzehnt von dort geschieden war. — So war das Jahr 1868 herangekommen, und es sollte ein Ereignis mit sich führen, das für die spätere Gestaltung des Lebens Josef Nobels von nachhaltiger Wirkung gewesen ist. Aus den vielfachen Konflikten, die die ungarische Judenheit schon seit langem erfüllten, hatten sich schließlich schwerwiegende Gewissenskämpfe entwickelt, die auf dem Rabbiner-Kongress in Preßburg zu einer Spaltung der Juden Ungarns in ein neologes und ein orthodoxes Lager führten. Um den Beschlüssen des Kongresses und ihren Wirkungen geschlossen entgegentreten zu können, hatten die frommen Rabbiner Ungarns, kurz vor der Eröffnung des Kongresses, die orthodoxe Rabbinerversammlung אסיפת רבנים in Ofen zusammen berufen, deren jüngstes Mitglied Josef Nobel war. Auf dieser Versammlung traten jedoch ebenfalls tiefgehende Unstimmigkeiten zwischen den Chassidim und den sogenannten Modernen zu Tage, die schließlich Esriel Hildesheimer und seinen Schüler zum Austritt bewogen. Und nicht nur dazu! Esriel Hildesheimer sah — nach den Erfahrungen dieser Versammlung — keine Möglichkeit eines Zusammengehens mit den Rabbinern chassidischer Richtung, die Sehnsucht nach dem deutschen Judentum mag in ihm wieder wach geworden sein, und nach kurzer Zeit verließ er Ungarn, um in seine deutsche Heimat zurückzukehren. —

ויהי אחר הדברים האלה — da starb R. Aharaun Kutna זקן ושבע und an seinem Sterbebett stand sein Enkel, den man zu ihm gerufen. Eine gar wundersame Geschichte wußte er von der Todesstunde dieses Großen zu erzählen: als R. Aharaun Kutna fühlte, daß seine Stunden gezählt seien, sprach er nur noch לשון הקדש, bis seine Sinne schwanden, und er in das Leben der Ewigkeit hinüberzuschlummern begann; lange lag er in גסיסה — da plötzlich kehrte der entschwindende Geist noch einmal zurück; er schaute um sich, und sein Auge weilte auf den drei Männern, die sein

Lager umstanden: es waren Josef Nobel und zwei Freunde Aron und Falk. Da sagte er „י' מיוסף" „א' מאהרון" „ופ' מפאלק" זה „צ"א" und begann klaren Geistes den 91. Psalm יושב בסתר עליון zu sprechen, um mit seinen Worten zu entschlafen. —

Noch vor der קבורה berief die Gemeinde Totis den Enkel zu seinem Nachfolger, und so kehrte Josef Nobel in die Heimat zurück, die er als Jüngling verlassen, um sie mit tiefem Weh um des Großvaters Heimgang und dem Schauer der Ehrfurcht, nun an seinem Platze zu stehen, wieder zu betreten. Neben einer unablässigen organisatorischen Arbeit für die Erziehung und den Unterricht der Jugend, die er in den sieben Jahren seines Rabbonus geleistet, ist u. a. die Verlegung des Wochenmarktes von Schabbos auf einen Wochentag, die er — bei den Behörden — trotz vielfacher Schwierigkeiten durchsetzte, besonders rühmend zu erwähnen. Zu seinem Schmerze konnte jedoch auch diese Erleichterung von שמירת שבת viele Mitglieder seiner Gemeinde nicht mehr den Lockungen der Reform entziehen; er bat, er flehte, er drohte mit seinem Weggang — und das war bei der Liebe, die ihm jung und alt entgegenbrachte, keine leere Drohung — aber die Ströme, die mit Macht das gesamte Judentum durchrauschten, übertönten seine väterlich mahnende Stimme. Er war allein. Sehnsuchtsvoll gedachte er seines Rebbe im fernen Deutschland — da erreichte ihn die Berufung auf den Platz des heimgegangenen Klausrabbiners R. Jitzchok Lange זצ"ל in Halberstadt. Esriel Hildesheimer hatte seines einstigen Schülers gedacht und ihn als würdigen Nachfolger empfohlen. Josef Nobel stand damals im einundvierzigsten Lebensjahre; es mag ihm nicht leicht geworden sein, die Stelle eines Rabbiners mit derjenigen eines Klausners zu vertauschen, und ein Leben im Mittelpunkt einer Gemeinde mit der weltfernen Beschaulichkeit eines stillen Gelehrtentums. Wenn er es doch getan, so mögen sich manche Gründe zu gunsten einer Annahme der Halberstädter Stelle vereinigt haben. Kampferfüllte Jahre lagen hinter ihm, und eine tiefe Sehnsucht, nur und nur der Thauro und ihrer Lehre leben zu können, stieg in ihm auf die beglückende Aussicht, in der Nähe seines teuren

Rebbe weilen zu dürfen, mag seine Entschließung beeinflußt haben und und nicht zuletzt der Wunsch, in Selig Auerbach זצ"ל, dem Rabbiner von Halberstadt, einen חבר טוב zu erhalten. So kommt er im Jahre 1881 nach Halberstadt. Vielleicht, daß ihn im Laufe der Jahrzehnte doch zuweilen Sehnsucht nach einem reicheren Wirkungskreis erfüllt hat und er es mit leiser Wehmut empfand, daß er berufen gewesen wäre, an der Spitze einer großen Gemeinde zu stehen, vielleicht — seines Amtes aber hat er mit unbeschreiblicher Hingabe gewaltet und das Vermächtnis R. Bermanns, des Gründers der Klaus להגדיל תורה ולהאדירה, das mit unsichtbaren Lettern über ihren Toren steht, bis zum letztem Atemzug treu bewahrt. Sechsunddreißig Jahre hat er hier an seinem מקדש gebaut und in unermüdlicher, selbstloser Arbeit Stein zu Stein gefügt, Edelsteine zum Ruhme seines Schöpfers; sein Denken, sein Sprechen, sein Handeln ein einziger Gottesdienst, in den schweren Schicksalschlägen seines Lebens voll rührender Demut — eine Gestalt der jüdischen Antike, wie sie aus vergangenen Zeiten zu uns herüberragen. —

Das ungeschriebene Arbeitsprogramm, das den Tagen seiner Jahre die Richtung gegeben und die Stunden dieser Tage geheiligt hat, kannte nur einen Gegenstand: Lernen. Vom frühen Morgen — in jüngeren Jahren seines Lebens bereits vor תפילת שחרית — bis zum späten Abend in Gemeinschaft mit תלמידים oder allein, und die freudigsten Augenblicke seines Lernens waren es, wenn ihm nach langem Mühen eine glückliche Lösung aufleuchtete. Bei einem gemeinsamen Abend-Schiur war Dr. Selig Auerbach und ihm einmal eine Stelle „schwer" geblieben. Nach Hause zurückgekehrt setzte Josef Nobel den Schiur allein fort, bis er in später Stunde eine Erklärung fand; ohne die Winternacht zu scheuen, lief er zum Hause des Freundes, dessen Zimmer noch erleuchtet war, zog die Glocke und auf die etwas bestürzte Frage, was die späte Stunde noch bringe, rief er zum Fenster hinauf: „Ich habs." „Masseltow" rief der Raw hinunter, öffnete ihm dann die Haustüre und beide versenkten sich aufs neue in die nun geklärte Gemoro-Stelle. —

Seit etwa anderthalb Jahrzehnten hatte ich selbst das Glück, mich Josef Nobels Schüler nennen zu dürfen und vermag somit aus eigener Anschauung von der Kunst seines Lernens und Lehrens zu erzählen. Wenn er ein ספר aufschlug, war es חומש oder תהילים oder ein anderes der ספרי קדש und einen פסוק gelesen hatte, so konnte er ihn so schnell nicht wieder verlassen; war ihm doch ganz ש"ס ein einheitliches, gewaltiges Bauwerk, in dem jeder Stein und jedes Steinchen gleich wichtig waren, alle gemeinsam Träger des Gottesgedankens, der in ihnen seinen heiligen Ausdruck gefunden hatte. So waren seine Schiurim Stunden köstlicher Anregung; sie verließen den Rahmen ihres jeweiligen Gegenstandes, um von der weitschauenden Warte tiefer Einsicht und gereifter Erfahrung die Ewigkeit der Aussprüche in den ספרי קדש darzutun und ihre Wahrheiten in der Geschichte Israels wie in der Geschichte der Menschheit aufzusuchen.

Wenn aber unsere Weisen lehren, daß לא המדרש עיקר אלא המעשה so ging die Tat Josef Nobels noch über sein Wort hinaus; sein בטחון und sein יראת ה׳ war so groß, daß man es nur staunend bewundern konnte. Das nicht leichte Gesetz כשם שמברכין על הטובה כך מברכין על הרעה hat er buchstäblich erfüllt: ich war Zeuge, wie an einem Freitag-Nachmittag in die Friedensstätte seines Zimmers die böse Botschaft hereinbrach, daß sein jüngster Sohn in Rußland schwer verwundet sei. In tiefer Erschütterung saß er an der Seite seiner Gattin vor dem Lerntisch, auf dem die ספרים ungeöffnet lagen; von seinen zitternden Lippen kamen halblaut Tehillim-Worte. So verrann eine Stunde; da fuhr er auf. „Es wird Schabbos“ sagte er, und — es — stehen — noch — keine — Blumen auf dem Tisch.“ — Einige Monate später überfiel ihn an einem Freitag-Abend bei dem Gesang der זמירות ein schweres Lungenbluten; entsetzt sah er plötzlich das Blut aus seinem Munde rinnen, — dann sagte er, wie mir seine älteste Tochter ע"ה, die noch vor ihm die Erde verlassen hat, weinend erzählte: „השם יתברך gedankt für das חסד!“ — Was aber das Rührendste an dieser Vollkommenheit höchster jüdischer Eigenschaften gewesen ist

— Josef Nobel war sich ihrer gar nicht bewusst. Mit Vorliebe erzählte er Vorgänge aus dem Leben der Großen der Vergangenheit und rühmte ihre bedingungslose Fügung in den Willen des Höchsten ohne zu ahnen, daß er selber zu ihnen gezählt werden müsse. —

Der Grundzug seines Charakters war Güte, und der stets freundlich milde Blick seiner Augen war der untrügliche Spiegel seiner Seele; seine Bescheidenheit auch im Verkehr mit seinen Schülern war erstaunlich. „Entschuldigen Sie, wenn ich mich anlehne“ sagte der Neunundsiebzigjährige vor noch nicht langer Zeit zu mir, als er sich während des Schiurs in den Sessel zurücklehnte; „Entschuldigen Sie, wenn ich etwas trinke,“ sagt er ein anderes Mal und fügte noch erklärend hinzu, „das Sprechen wird mir sonst zu schwer.“ Rührend war auch die Anspruchslosigkeit Josef Nobels den Gütern und Freuden der Erde gegenüber. Seine einzige Erholung und Erfrischung im Laufe von Jahrzehnten war der Garten der Klaus und die durch dessen Tür zu erreichenden Halberstädter Anlagen. Meine „Riviera“ pflegte er schmunzelnd zu sagen, wenn er an schönen Frühlingstagen langsam durch die Blütenpracht schritt und mit kenntnisreichem Blicke bei Baum und Strauch und Blume bewundernd verweilte. Der Klausgarten und was in ihm lebte war ihm lieb und vertraut, und ein Vögelchen, das sich allmorgendlich auf den höchsten Giebel der Klaus setzte, der die Form der beiden Gesetzestafeln hat, und dort sein Lied in den neuen Tag hinausjubilierte, nannte er den Schacharis-Chasen.

So ließe sich weiter und weiter erzählen aus diesem Leben und Blüte an Blüte reihen zu einem Kranze liebevollen Gedenkens, und man wäre ihm doch damit nicht gerecht geworden. Denn wenn sich auch Josef Nobels Leben zum großen Teile in dem eng umgrenzten Raume der Klaus abgespielt hat — sein Wort und seine Lehre kannten diese Grenze nicht und zogen, von seinem Segen geleitet, in die Ferne. ברכות יוסף! Vor unseren Augen erhebt sich die Idealgestalt des ersten יוסף — ist es doch auch hier ein נזיר אחיו den wir verloren haben ממגד שמים מטל ומתהום רבצת תחת וממגד תבואת שמש וממגד גרש

ירחים Sonne und Mond und ewig wiederkehrende Tauspende, die Wunder im Weltenraum — es waren gleichsam die Fruchtspender מברכת ה׳ ארצו, mit denen Gott das Land seines Geistes tränkte.

So betreten wir jetzt dieses Land, nicht etwa um es zu durchwandern, sondern nur um seine Grenzen im schnellen Fluge der Gedanken zu durchmessen; es sind weite Strecken, die sich vor uns auftun; Josef Nobel schrieb mit beflügelter Feder; er änderte selten und für die feinsten Gedanken fand er mühelos die beste Form. Während er in früheren Jahren mit Vorliebe jüdische Zeitungen zu Dolmetschern seiner Gedanken über Judentum und seiner תנ"ך-Erklärungen wählte, zog er seit etwa drei Jahrzehnten die Form des Buches vor, so daß wir heute in seinen Schriften wenigstens einen kleinen Teil des Reichtums seiner Ideenwelt besitzen. Diese Schriften sind bei der Mannigfaltigkeit ihres Inhalts von den gleichen, grundlegenden Gedanken — der Verherrlichung Gottes und der heiligen Bestimmung seines Volkes erfüllt, und diese Einheitlichkeit ist ihnen schon äußerlich durch ihre Namen verliehen. ארץ הקדושה ersteht vor unseren Blicken, wenn wir Josef Nobels Werke zur Hand nehmen, denn es sind die Namen der aufragenden Berge Judäas, die seinen Schriften ihr besonderes Gepräge geben. Doch war es nicht etwa nur das Spiel eines dichterisch bewegten Herzens, das diese formschönen Titel erfand, sondern es war das heilige Buch selbst, aus dem sie ihm entgegenstrahlten: כטל חרמון שירד על הררי ציון כי שם צוה ה׳ את הברכה חיים עד העולם „Wie Hermons Tau, der auf Zions Berge niederfällt, denn dort hat Gott Segen bestellt, Leben bis in Ewigkeit," so beginnt das Geleitswort zu dem Buche Hermon „Versuche über Israels Lebensideen im Geiste des agadischen Schrifttums", das im Jahre 1890 erschienen ist. — „Ein Tropfen von Hermons Tau für Zions Berge — das möchte die in vorliegender Schrift angelegte Sammlung agadischer Stellen bedeuten", fährt das Vorwort fort und „sind die Zionsberge jene erhabenen Höhen, auf welchen Gott Israels Heiligtümer gegründet, so kommt vom Hermon die Tauspende für

diese Höhen", heißt es weiter. Mehrere hundert, zum Teil sehr dunkle Midraschstellen haben im Hermon ihre Deutung gefunden. Josef Nobel war ein Meister der Midrasch-Erklärung und hob oftmals scheinbar spielend den Mantel, der die tiefe Wahrheit des Midraschwortes verhüllt. Über die „Verwertung von Midraschstellen in der jüdischen Kanzelrede" enthält der „Hermon" eine tiefgründige Darlegung, in der es u. a. heißt: „Fast ein Jahrtausend nachbiblischer jüdischer Geschichte stellt in diesen Agadas seine Zeugen hin, um zu bekunden, welch hoher Grad von Verständnisinnigkeit sich zwischen dem Volke und seinen religiösen Beratern herausgebildet und wie diese uralten Rollen mit ihren Gotteschriften sich wunderbar weich und geschmeidig um die tausend Körper- und Seelenwunden des leidenden Volkes legten"; oder „die zu Grabe gegangenen Nationalgüter mußten ihre Wiedergeburt feiern und, damit sie nicht wie die blossen Schemen alter, verblaßter Herrlichkeiten dem Volke vorschwebten, mußte die ganze Lebensanschauung fort und fort mit der Wegzehrung Morias genährt und aus dem unter Jeruschalaims Schutte quillenden Borne getränkt werden". „All dies war das Werk jener Männer, die, auf die Propheten folgend, fast ein Jahrtausend lang nicht prophezeiten, sondern lehrten und ihre Zeit mit dem Israelsgeiste, dem im „Mikdasch" die Körperhülle niedergesunken war, erfüllten. Ihr, dieser Zeit und ihren Meistern haben wir's zu danken, daß wir durch all den Zeitenwechsel hindurch den Weg zur Moriahöhe, zu ihren Sehern und Propheten finden". —

Inmitten der Midrasch-Sammlung des Hermon hat ein größerer Aufsatz. „Ein Wort über Besitz und Arbeit" Platz gefunden. Der scheinbare Widerspruch zwischen diesem Ausschnitt aus dem Leben der Wirklichkeit und den geheimnisvollen Weisheiten der Agadah findet seine Lösung in der Gedankenfülle, die Josef Nobel über „Besitz und Arbeit" ausgegossen hat; ist es ja das Sinaigesetz, das den Besitz Israels geordnet und die Arbeit geheiligt hat. „Es gibt keine besitzenden Klassen, sondern Menschen, die besitzen. — Es gibt keine Arbeitmenschen, sondern Menschen, die arbeiten," — steht

über diesem Aufsatz und der Beginn von ברכי נפשי „der Hymne an den Schöpfer“ bildet ihren Schluß, „dann geht der Mensch hinaus an sein Werk und zu seinem Dienst bis zum Abend.“ — In einer stillen Stunde hat er mir diesen פסוק einstmals gedeutet: wenn der Mensch ausgeht, um das Leben zu beginnen, meint er, er ginge לפעלו zu einer Tat, zu schöpferischer Wirksamkeit — bald aber merkt er, daß es עבדתו wird, Berufs-Alltagsarbeit עדי ערב, bis des Lebens Abend herangekommen. —

Der zweite Bergesgipfel, den er im Geiste erschaut, um ein Werk seiner Feder mit seinem heiligen Namen zu krönen, ist תבור. In der Einleitung des „Thabor“ — „Betrachtungen über die Haphtaras vom ganzen Jahre“ lesen wir: „Als Haschem sich auf Sinai herablassen wollte, um die Thora zu offenbaren, drängten sich alle hochragenden Berge heran, um dem unscheinbaren Hügel die Ehre, Träger der Gottesoffenbarung zu sein, streitig zu machen, doch Haschem, der Hocherhabene, liebt es bei dem Demütigen zu wohnen und Er ließ den Sinai nicht verdrängen, sondern wählte ihn zu seinem Sitze und zur Wiege seiner Thora. Da flohen die Berge. Nur Thabor und Karmel rückten neidlos Sinai nahe, um dabei zu sein und zu lauschen, wenn Haschem sein Thorawort verkünde. Zum Lohne dafür wurde jedem eine Auszeichnung zuteil. Auf der Spitze des Thabor sang die Prophetin Debora ihr Siegeslied — auf dem Berge Karmel erklang aus dem Munde des ganzen Volkes der die Baalswelt niederschmetternde Ruf ה׳ הוא האלקים. So berichtet die Agada. Im Geschickesgang der Haphtaras können wir eine Ähnlichkeit mit dem des Berges Thabor entdecken. Der uralte Gebrauch, der Vorlesung aus der תורה in dem Vortrage aus נביאים einen entsprechenden Abschluß zu geben, soll darin seine geschichtliche Veranlassung haben, daß zur Zeit des Syrerkönigs Antiochus Epiphanes die Gesetzes-Vorträge untersagt und die Gesetzesrollen verbrannt wurden. Da mußte man durch passende Abschnitte aus den prophetischen Büchern den Pentateuch ersetzen. Später aber, nachdem das tyrannische Edikt aufgehoben war, hatte sich das Prophetenwort in die Liturgie bereits eingelebt, und die Israelsgemeinde mochte es

in derselben nicht missen. So erhielt das Prophetenwort in der Haphtara seinen bleibenden liturgischen Rang und Platz im Gefolge der verlesenen Sidra. Also verdrängen durfte und darf die Haphtara das von Sinai stammende Wort nicht, wie alle Berge der Welt den Sinai nicht verdrängen durften. Neben dem תורה-Wort jedoch soll die Haphtara ihren Platz behaupten, um — Thabor und Hermon gleich — den Sinaioffenbarungen zu lauschen. תבור וחרמון בשמך ירננו Der Thabor und Hermon jubeln ob Deines Namens".

Ich konnte mir nicht versagen, Josef Nobel in diesen Geleitsworten zum Thabor selbst sprechen zu lassen, da gerade sie ein klassisches Beispiel seines מגידות bilden, ein Kabinetstück seiner Kunst, den Zauber des Midraschwortes zu bannen und die sich offenbarende Lehre für das Verständnis geschichtlichen Geschehens oder für den schlichten Aufgabenkreis des täglichen Lebens nutzbar zu machen. Der Thabor geleitet uns von Schabbos zu Schabbos; von seinem Gipfel schauen wir neue Wege, auf denen Sidroh und Haphtara sich zusammenfinden und folgen oft mit freudigem Erstaunen dem kundigen Führer. Diese Haphtaroth-Erklärungen bilden in ihrer Zusammenfassung ein Volksbuch, das wohl geeignet ist, die traulichen Schabbosstuben der Wohnungen Israels mit dem belebenden Hauch des Thabor-Berges zu erfüllen. —

„ויך שרשיו כלבנון, und er schlage Wurzeln wie der Libanon," ist das Motto des dritten und größten Werkes, des exegetisch-homiletischen Kommentars zu den Psalmen, das Josef Nobel im Jahre 1910 in zwei umfangreichen Bänden erscheinen ließ. — Mit Ehrfurcht öffnen wir diese Bücher, bergen sie doch die Arbeit von zwei Dezennien. — Fast zwanzig Jahre hat Josef Nobel in dem Vereine תפארת ישרון Tehillim-Vorlesungen gehalten, und das lebendige Wort, das einst die Zuhörer mit Begeisterung erfüllte, hat auf diesen Blättern seine bleibende Stätte gefunden. Die Ewigkeitsklänge der großen Symphonie der תהלים waren Josef Nobels köstlichste Musik, und er lauschte ihnen sein Lebenlang; im „Libanon" ist er seine eigenen Wege gegangen, und die Geleitsworte geben uns wertvolle Hinweise auf die Grund-

lagen seiner Psalmen-Forschung. — „Um das reine Empfinden war es mir hauptsächlich zu tun," heißt es hier, „um ein Nachempfinden all des Gewaltigen, Erschütternden und wieder harmonisch Sänftigenden, all des Jubels und des Wehs, das die Seele des gottbegnadeten Sängers und die Saiten seiner Harfe in Bewegung gesetzt hat. Bei solchem Empfinden als Mensch und Jude erzeugte sich in meinem Denken und Fühlen, in meinem ganzen inneren Wesen ein Gleichklang mit dem Davidischen Liede. Es überkam mich eine weihevolle Stimmung, in der ich von Buchstaben losgelösten Davidischen Geist zu ahnen glaubte. „Während meines Strebens nach einem richtigen, scheinbaren Widerspruch ausgleichenden Verständnisse der oft spröden Verse und Worte hielt ich mir den Charakter des Ganzen gegenwärtig, des ganzen David und der ganzen Tehillim. In felsenfestem Gottesglauben wurzelnd, sich selbst und mit sich die Seele des lieblichen Sängers in Israel zu Himmelshöhen empor schwingend — so von Zweifeln ungetrübt rein und hehr ertönte mir Davids frommer Sang, und so rein möchte ich ihn durch meinen „Libanon" tönen lassen".

Was Josef Nobel hier niedergeschrieben ist mehr als ein bloßes Vorwort; er hat in diese Worte ein Stück seines eigensten seelischen Erlebens hineingewoben und ausgesprochen, was er in Stunden höchster geistiger Gehobenheit empfunden hat, „es überkam mich eine weihevolle Stimmung in der ich den vom Buchstaben losgelösten Davidischen Geist zu ahnen glaubte" — fürwahr seine Tehillím-Erklärung ist nicht nur Wort- und Satz-Analyse, auch nicht nur Deutung des heiligen Stoffes „es war der ganze David und das ganze Tehillim," die vor seines Geistes Augen standen und ihn in tiefster Weihe emporschauen ließen. — Das Charakteristischste seines Kommentars ist die Zurückleitung des Psalmenworts zu den in den biblischen historischen Büchern enthaltenen Geschichtsquellen, ein Zug, der seine Erklärung vor allen anderen auszeichnet und auf dem Hintergrunde der Geschickesgänge Davids die Tehillim als unzertrennliche Begleiter seinen Lebens- und Leidens-Weg besingen läßt. „Durch ganz Tehillim geht ein Seufzer — er heißt

Baß-Schewa" so habe ich einst von ihm gehört, und dieser einzige Ausspruch dürfte uns schon des Geistes seiner Tehillim-Forschung einen Hauch verspüren lassen. — „So übergebe ich denn, von dem Wunsche להגדיל תורה ולהאדירה beseelt, diese Schrift der Öffentlichkeit," heißt es am Schlusse des Geleitswortes. „Ich wünsche ihm nicht des Libanons stolzes Rauschen, sondern nur etwas von seinem würzigen, belebenden Dufte. — Möge diese Schrift dazu beitragen, die Hoffnung zu beleben, daß dem Könige David, dem Gesalbten Gottes, zum Heile Israels ein Sproß entsteigen, daß Israels Heiligtum aus der Asche erstehen und daß die Ceder Israels wieder hoch in die Lüfte ragen werde". Es ist das Vermächtnis Josef Nobels, das in diesen Worten niedergelegt ist, sein Testament für seine Schüler und alle, die es werden mögen. „Die Hoffnung zu beleben, daß Israels Heiligtum aus der Asche erstehen werde", — das war die große Aufgabe, die er sich selbst erwählt hatte und die er zu lösen suchte — achtzig Jahre lang. Er war ein Sänger der hoffenden Zuversicht, אחכה לו בכל יום שיבא war das Motto seines Lebens, und den Jungbrunnen in seinem Herzen tränkte er mit Davids Lobgesängen. — Hören wir, mit welchen Klängen er das Buch der Tehillim verhallen läßt: Es ist die Schilderung des 150. Psalms. „Nun wird den Instrumenten, die als Mittel des Gott huldigenden Weltkonzertes dienen, die Ehre zuteil, mit Namen genannt zu werden. Sie, die Zeugen all der tiefsinnigen Herzensgüsse, all der Wonnen, in denen der Psalmist mit seinem Sangesgruße den Morgen geweckt, sie sollen dabei sein, da des Sängers Seele von seinem Seelenliede Abschied nimmt. Mit des Sängers Seele schwinge die Volksseele Israels, schwinge die Seele der ausgesöhnten, Gott huldigenden Menschheit, schwinge, lobe, preise alles, was eine Seele hat, in der vom Gottesodem belebten Welt: הללויה"

Tehillims lieblicher Nachbar in der Schar der heiligen Bücher, משלי, war es, das Josef Nobel vor etwa 12 Jahren erwählte, — אשר יחדו נמתיק סוד heimliche Zwiesprache mit ihm zu pflegen. Mir war es vergönnt, in langen Jahren den Kommentar zu משלי erstehen zu sehen und seiner Weisheit in dem Lern-

zimmer der Klaus zu lauschen. Die Deutung der Thesen und Antithesen im Buche Mischle war für Josef Nobel gleichsam ein Ruhepunkt in der nicht immer leichten Arbeit der שאלות ותשובות und anderen geistigen Mühen, die der Tag ihm brachte; mit freudiger Sicherheit blickte er in die Tiefe der königlichen Spruchweisheit, und sein geschärftes Auge fand unfehlbar das Geschmeide, das des weisen Königs Hand oft geheimnisvoll zwischen gleichklingenden Worten und Versen verborgen hat. — Raschis erklärende Worte, die in ganz משלי nur Hinweise auf die תורה und ישראל erblicken, waren die Grundlagen seiner Forschung; von ihnen ausgehend suchte er in den Aussprüchen des Mischle-Buches die Weisheiten, die Salomo über die ganze Menschheit ausgegossen und die zum Gemeigut aller Menschen geworden sind. — Der Kommentar zu משלי, der vollendet der Veröffentlichung harrt, trägt den Namen „Karmel," mit dem ihn sein Vater liebevollen Herzens der Reihe seiner älteren Geschwister zugesellt hat.

Die letzte der größeren Schöpfungen Josef Nobels ist das Buch Moria: der Kommentar zu Ijob, den er in erstaunlich schneller Zeit geschrieben hat. — Der Beginn des Moria liegt etwa fünf Jahre zurück — seit drei Jahren ist er bereits vollendet. 75 Jahre war Josef Nobel alt geworden, bis er sich entschlossen hat, dieses Buches dunkle Weisheit zu erforschen. — Unter Heranziehung sämtlicher Erklärer ist er seine eigenen Wege gegangen und hat in den Gesprächen Ijobs und seiner Freunde neue Schönheiten gefunden und neue Wahrheiten enträtselt. Von besonderer Bedeutung für das Verständnis des Buches Ijob erschien ihm die Tatsache, daß es vor מתן תורה geschrieben scheint, daß aber in der Rede und Gegenrede des Buches, in der Anklage und Verteidigung, im wilden Schmerz und im milden Trosteswort der Lichtgedanke von מתן תורה sich siegreich durchringt, um schließlich das Düster zu erhellen und in freundlichen Bildern harmonisch auszuklingen. Gleich dem Buche Karmel ist auch der Moria bis jetzt nicht im Druck erschienen und harrt, in stillem Selbstgenügen (hoffentlich nicht lange), der pietätvollen Hand, die ihn den Freunden Josef Nobels als einen Gruß aus

der Welt des Geistes darreicht. — Vor diesen Werken bereits schuf Josef Nobel eine Sammlung von Erklärungen zur ganzen תורה, Sinai genannt, von welcher jedoch nur Bruchstücke erschienen sind. An jedem neuen שבת aber schuf er neue פירושים, und wenn er sie alle gesammelt hatte — viele Bände hätten sie gefüllt. Ein Blick in das חומש, und es erhoben sich vor ihm grammatikalische und sprachliche Schwierigkeiten, die er zu lösen suchte; er fand immer wieder andere פסוקים, die trotz aller פירושים, — oft in Verbindung mit anderen Stellen, Deutung heischen, und als ob er sie nie geschaut, versenkte er sich liebevoll in den Geist der ihm so altvertrauten חומש-Verse. — Wie er den Rat und die Vorschrift der Weisen וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע getreulich erfüllte und seine תפלות mit einer Innigkeit betete, als ob er sie jedes Mal zum erstenmal ausspräche, so war ihm auch das „Lernen" zwar das Spiel seiner Kinderjahre, der Stolz seines Mannesalters und der Stab des Greisentums, und war und blieb ihm dennoch חרשים לבקרים das Wort, das wir uns an jedem Tag aufs neue zu eigen machen müssen. —

Aber Josef Nobel war nicht nur ein Mann des Friedens und der ausgleichenden Menschenliebe, er konnte auch ein Kämpfer sein, wenn es galt die תורה und ihre Heiligtümer gegen äußere und innere Feinde zu verteidigen. Da konnte das milde Auge Funken sprühen, und die Hand, die die Freundeshand mit so herzlichem Drucke umschloß, erhob sich wie zum Schwur, der Wahrheit vom Sinai das Gelöbnis treuester Gefolgschaft auszusprechen. Bereits im Jahre 1880 hatte er aus Totis den Kampfruf gegen die antisemitischen Schmähungen in Rohlings „Talmudjuden" erhoben, und war den verleumderischen Anklagen des antisemitischen Professors in einer Erwiderung: „Kritisches Richtschwert gegen Rohlings Talmudjuden" mutvoll entgegengetreten.

Im Kreise des Judentums aber hatte der Halberstädter Klausrabbiner in großen Berliner Versammlungen im Jahre 1902 als begeisterter Anwalt der Gebete für Zion und vor einem Jahrzehnt als machtvoller Kämpfer gegen die Orgel im

jüdischem Gotteshause die Fülle der Zuhörer mit sich fort gerissen. —

Noch ein Werk seiner Feder wäre zu erwähnen, die Neubearbeitung des תוצאות חיים von Dr. S. Bär, des Trostbuches für die Trauernden in Jsrael. Josef Nobel konnte Trost spenden; sein großes und mildes Herz empfand auch fremdes Leid, und so war er wohl geeignet, im תוצאות חיים Worte zu finden, die sich lindernd auf leiderfüllte Gemüter legen und sie mit sanfter Überredungskunst den Weg zu dem großen Tröster finden lassen. —

Diesen Weg — auch wir mußten ihn suchen, wenn uns alltäglich aufs neue schmerzvoll zum Bewußtsein kommt, daß Rabbiner Josef Nobel nicht mehr in unserer Mitte ist; nur daß wir sein Wort, sein lebendiges Wort des Trostes, das er so bereitwillig gespendet, über sein eigenes Scheiden entbehren müssen. — Der fromme Brauch der Väter läßt uns auf unseren Gräbern Steine niederlegen, zum Zeichen des Gedenkens und auch zum Zeichen, daß der stille Grabeshügel Freunde unter den Menschen besitzt. Ein solcher Stein des Gedenkens sollten meine Worte sein.

Nicht war es meine Absicht, das Leben Josef Nobels in seiner ganzen harmonischen Vollendung zeigen zu wollen, nur der leuchtende Glanz des versinkenden Tages, — ihn wollte ich für eine kurze Stunde bannen. — Das Lernzimmer der Halberstädter Klaus ist wieder dunkel, בכה תבכה בלילה, und leises Wehklagen ertönt ob seiner Vereinsamung. Aber לא אלמן ישראל; über Zeit und Raum und Menschentum strahlt die Ewigkeit der תורה, und so wird auch aus dem Leid dieses Heiligtums neues Leben entsprießen, und ein anderer die geweihte Stätte zu gleich edlem Tun betreten.

Freilich — Josef Nobel kehrt uns nicht wieder. — Und wenn im Kreislauf der Jahre die ימים נוראים nahen, und die זכרונות, die großen Erinnerungen unseres Lebens vor uns aufsteigen, dann wird an jedem ערב ראש השנה לעת המנחה zu der Stunde, da wir ihn leiderfüllt in die Erde legten, sein Bild freundlich grüßend an uns vorüberziehen und uns an die glückliche Zeit gemahnen, da er noch unter uns geweilt. —

Die Juden in Rußland und Polen.

Ein Ausblick aus der Vogelschau auf ihre Geschichte und Kultur.

Von Prof. Israel Friedländer-New-York.

(Fortsetzung)

Judenfeindliche Politik der Zarenherrschaft.

Die judenfeindliche Politik der russischen Zarenherrschaft zeigt ein doppeltes Gesicht. Sie richtet sich einerseits gegen die wirtschaftliche Lage der Juden und andererseits gegen ihre geistige oder religiöse Entwicklung.

Wollen wir die in dieser Politik angewendeten Grundsätze und Methoden nach ihrer vollen Bedeutung begreifen, so müssen wir uns die wirtschaftliche und geistige Geartung der polnischen Judenheit vergegenwärtigen, die sie im Augenblick ihres Übergangs unter die neue Herrschaft zeigte. Die polnische Judenheit, die sich in jener Zeit wohl auf mehr als eine Million belief, zerfiel ungefähr zu gleichen Teilen in eine städtische und in eine ländliche Bevölkerung. Die Juden in den Städten, um mit den ersteren zu beginnen, waren in der Hauptsache Handelsleute und Handwerker. Durch die scharfe Konkurrenz, die durch die furchtbare Zusammenpferchung, eine Folge des ungeheuren Anwachsens der jüdischen Bevölkerung, entstanden war, waren die Juden in den Städten dem wirtschaftlichen Elend preisgegeben und konnten trotz ihrer Genügsamkeit, die von einem polnischen Untersuchungskomitee offiziell bezeugt wurde, kaum mehr tun, als Körper und Seele zusammenzuhalten.

Die Feindseligkeit der russischen Regierung gegen die jüdische Bevölkerung der Städte trat negativ darin zutage, daß sie ihnen den einzig möglichen Weg zur Erlösung von allen Widerwärtigkeiten versperrte, nämlich die Freiheit, sich in den weiten und dünnbevölkerten Landstrichen Rußlands anzusiedeln. Schon kurz nach der Erwerbung der polnischen Gebiete wurde der Ansiedlungs-Rayon offiziell eingeführt, und die rapid anwachsende jüdische Bevölkerung wurde in jenes Riesengefängnis eingepfercht, eingesperrt und eingezwängt. Ein wenig später wurde selbst dieser an und für sich enge Raum

nach und nach immer noch mehr eingeengt, indem eine Anzahl von Städten, die durch militärische oder geschichtliche Bedeutung ausgezeichnet waren, ebenso wie ein langer Landstreifen, der sich über fünfzig Werst längs der Westgrenze Rußlands von der Ostsee bis zum Schwarzen Meer hin erstreckte, diesem entzogen wurden. Späterhin ging die Regierung, nicht zufrieden mit dieser Politik einer nur negativen Bedrückung, dazu über, das unerträgliche Leben der städtischen Juden durch alle Arten positiver Schikanierungen noch unerträglicher zu gestalten. Es schien, als wenn die griechisch-orthodoxe Zarenherrschaft den mittelalterlichen Grundsatz verfechten wollte, daß die Juden eine Existenzberechtigung nur zu dem Zwecke hätten, um die Christen an die Leiden ihres Heilands zu erinnern.

Was die jüdische Landbevölkerung anbetrifft, so war die einflußreichste Persönlichkeit der jüdische „Arendar", der Pächter oder Verwalter, der, wie im vorhergehenden Kapitel ausgeführt wurde, zu gleicher Zeit der Inhaber der Schenke und der Verkäufer von Branntwein war. Damit wir uns nicht eine übertriebene Meinung über den Wohlstand dieses jüdischen „Ausbeuters" bilden, möchte ich gleich feststellen, daß er in den meisten Fällen arm, zum Erbarmen arm war, tatsächlich genau so arm wie der Bauer oder chlop, — wenn auch nie so elend; denn er suchte zum Unterschiede von dem unglücklichen Leibeigenen seinen Trost in der Religion, anstatt zu diesem Zwecke in die Branntweinflasche zu blicken. Der englische Reisende William Coxe, den wir schon bei einer früheren Gelegenheit zitiert haben, gibt von den Genüssen, deren sich der jüdische „Arendar" erfreute und die er bieten konnte, folgende Beschreibung:

> Unter diesen zusammen gewürfelten Hütten waren die einzigen für die Aufnahme von Reisenden eingerichteten Plätze die den Juden gehörenden Häuschen, die der Möbel und jeder Art von Bequemlichkeit gänzlich entbehrten. Selten konnten wir ein anderes Zimmer erhalten als das, in dem die Familie lebte; unter den Lebensmitteln waren Eier und Milch unser

größter Luxus, und auch diese konnte man nicht immer erhalten; unser Bett war auf den Boden gestreutes Stroh, und wir schätzten uns glücklich, wenn wir dieses wenigstens sauber bekommen konnten.

Die Tatsache jedoch, daß bei all seiner Armseligkeit der „Arendar" die wirtschaftliche Stütze der Judenheit auf dem Lande und damit der polnischen Judenheit überhaupt war, reichte hin, um die mächtige russische Autokratie zum Kampfe gegen ihn aufzurufen.

Das offizielle Feldgeschrei der russischen Bürokratie in ihrem Kampfe gegen die ländliche Judenheit war ihre Sorge um den Bauer, dessen Trunksucht und wirtschaftliches Elend dem jüdischen „Arendar" zur Last gelegt wurde. Denn während die polnische Republik gegen das Schicksal der ländlichen Bevölkerung immer vollkommene Gleichgültigkeit gezeigt hatte, und, wie wir am Ende des ersten Kapitels gesehen haben, erst spät, im Jahre 1812, in einem Anfall von Reue anfing, nach einem Sündenbock zu suchen und diesen in dem Juden fand, offenbarte die russische Regierung immer, oder besser kokettierte damit, ihre Liebe für den Bauer, ohne jedoch, wenigstens eine sehr lange Zeit hindurch, auch nur das Geringste für ihn zu tun. Anstatt also den Balken im eigenen Auge zu bemerken, den lähmenden und demoralisierenden Einfluß der Leibeigenschaft, die Rußland zugunsten des noch mächtigen polnischen Adels ungestört fortdauern ließ, hielt man es für vorteilhafter, den Splitter im Auge des hilflosen Juden zu erblicken. Vergebens machte das offizielle Untersuchungskomitee die Regierung im Jahre 1812 darauf aufmerksam, daß der „Arendar" ein unentbehrlicher Faktor für die Landwirtschaft des Reiches, und daß das Elend des Bauern die Folge von Umständen sei, für die der Jude nicht im geringsten verantwortlich war. Vergebens sagte man, daß die Trunksucht des Bauern nicht vom Juden, sondern von der polnischen Schlachta verschuldet sei, die sich noch immer des alten und außerordentlich einträglichen Rechtes der „propinacia", d. h. des Rechtes, Branntwein zu brennen, erfreute, und daß der

Jude nur ein zufälliges und unter Umständen unentbehrliches Mittelglied sei, den „adligen“ Alkohol den Leibeigenen zuzuführen. Vergebens lenkte man die Aufmerksamkeit der Regierung auf die gleich elende Lage des Bauern in den Provinzen Mittel-Rußlands, wo Juden nicht leben durften, — „tut nichts; der Jude wird verbrannt“. Der Jude auf dem Lande, einer der Hauptpfeiler des wirtschaftlichen Baues der russischen Judenheit, soll dem Untergange geweiht sein.

So stehen wir der merkwürdigen Tatsache gegenüber, daß die Juden, während sie von den Polen aus den Städten in die Dörfer getrieben wurden, von den Russen jetzt aus den Dörfern in die Städte gejagt werden. Die Vertreibung der Juden vom platten Lande wird nun das eifrigste Bestreben der russischen Autokratie, das sie nach vielen aufeinanderfolgenden Experimenten endlich in unseren Tagen zur völligen Ausführung brachte, indem sie die eine Hälfte der russischen Judenheit der Vernichtung und dem Hungertode preisgab und die andere Hälfte dadurch dem Elend und der Entartung überlieferte, daß sie die Ausgewiesenen in die überfüllten Städte trieb.

Das zweite Ziel der russischen Politik den Juden gegenüber war der Zerfall oder wenigstens die Schwächung ihres geistigen und religiösen Lebens.

Während in wirtschaftlicher Beziehung die polnische Judenheit mit den allgemeinen Interessen Polens unauflöslich verknüpft war, blieb sie auf geistigem Gebiete durchaus unabhängig und selbständig. Diese Unabhängigkeit oder diese Absonderung war durchaus nicht immer ein freiwilliges Ergebnis der inneren jüdischen Entwicklung. Wir werden im folgenden Kapitel erfahren, daß die Juden Polens in dem früheren und glücklicheren Zeitabschnitt der polnisch-jüdischen Geschichte keineswegs ihrer Umgebung so vollständig entfremdet waren, wie sie es später wurden. Ihre Isolierung war zum großen Teil eine Folge des gesellschaftlichen Aufbaus des polnischen Volkes. Die Juden waren von den polnischen Königen als ein besonderer Stand eingeladen und willkommen geheißen worden, und sie waren in dieser Absonderung genau so

sorgfältig wie die anderen Stände gehalten worden. Das hochfahrende Wesen der Schlachta, die alle Macht im Staate an sich gerissen hatte, machte es den Juden genau so wie allen anderen Ständen unmöglich, auch nur den mindesten Einfluß auf die allgemeinen Angelegenheiten des Landes auszuüben oder auch nur zu beanspruchen. Was die Städte anbetrifft, so schloß die Selbstverwaltung, die den deutschen Bürgern durch das „Magdeburger Statut" verliehen war, die Juden von der Teilnahme an der städtischen Verwaltung aus und zwang sie, als eine Art Selbstverteidigung eine eigene Organisation, den „Kahal" oder die jüdische Gemeinde, mit Rechten, die denen der christlichen Gemeinden ähnlich waren, aufzubauen. Die polnischen Herrscher waren, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, eifrig bemüht, den autonomen Charakter der polnischen Judenheit zu begünstigen und aufrechtzuerhalten, und wenn diese, durch den eisigen Hauch des Hasses und der Verachtung erstarrt, sich in ihre eigene Schale zurückzog und sich diese Lage zunutze machte, indem sie ihre religiöse Besonderheit aufrichtete und schützte, so kann dies ihr nur zur Ehre gereichen.

Und nicht minder als ihre Absonderung im gesellschaftlichen Leben war die Absonderung der Juden Polens auf dem Gebiete der Kultur das Ergebnis des allgemeinen Zustandes des Landes. Wenn die Juden, um nur zwei besonders prägnante Beispiele zu erwähnen, ihren deutschen Dialekt auch weiterhin beibehielten, so muß man daran erinnern, daß die polnische Sprache selbst erst in einem späteren Zeitabschnitt der polnischen Geschichte zur Nationalsprache wurde, und daß damals das Lateinische ihr ganz erheblich den Rang streitig machte. Oder wenn die Juden beim Beginn der russischen Periode sich in der Kleidung von der polnischen Bevölkerung unterschieden, so war dies das Ergebnis der polnischen Kleiderordnung, die dahin strebte, die Juden von ihren Mitbürgern zu unterscheiden; und der Widerwille, mit dem die Juden sich zu dieser Absonderung bequemten, kann aus der paradoxen Tatsache erschlossen werden, daß die orthodoxen polnischen Juden bis zum heutigen Tage die polnische National-

tracht des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts tragen, die die Polen selbst der mehr modernen deutschen Kleidertracht zuliebe abgelegt haben. So war die Absonderung der polnischen Judenheit, während sie mächtig dazu beitrug, das Judentum auf sich selbst zu stellen und zu befestigen, durchaus in Übereinstimmung mit dem ganzen gesellschaftlichen Aufbau der polnischen Republik.

Der Beginn der russischen Herrschaft bedeutet eine plötzliche Änderung der Politik gegenüber dieser inneren Lage der polnischen Judenheit. Vom ersten Augenblick an stellte sich Rußland in einen unversöhnlichen Gegensatz zu dem, was es offiziell „jüdische Absonderung“ nannte, was aber in Wirklichkeit gleichbedeutend mit einem Schutzmittel für das Judentum war. Die Verteidiger des griechisch-orthodoxen Glaubens zeigten eine fast zärtliche Besorgnis für die Rettung jüdischer Seelen, und wir haben aus den Zeiten Alexander I. und Nikolaus I. dokumentarisch belegte Zeugnisse, die beweisen, daß nichts Geringeres als die Bekehrung der Juden der klare, wenn auch nicht immer klar ausgesprochene Ehrgeiz der russischen Herrscher war.

Vom ersten Beginn unseres Zeitabschnittes an ist die russische Regierung sorgfältig bemüht, die Schranken niederzureißen, die den Eingang in das Heiligtum des jüdischen Innenlebens schützen, Diese Sorge drückte sich in einer endlosen Zahl mannigfaltigster Maßregeln aus, die bisweilen in ihrer Kleinlichkeit lächerlich waren, und die dahin strebten, nicht nur den geistigen und psychologischen Habitus der Juden umzugestalten, sondern auch ihr Äußeres zu ändern, so z. B. die Zurückdrängung des Gebrauches des Jargons und das Verbot, die jüdische Kleidertracht oder die traditionellen Schläfenlocken zu tragen. Derselbe Beweggrund führte zur ständigen Beschränkung, Entwertung und schließlichen Aufhebung jener unbedeutenden Ueberreste der Selbstverwaltung, die die Juden aus dem polnischen „débâcle“ zum Glück noch gerettet hatten.

Von demselben Wunsche geleitet, versuchte die russische Regierung durch verschiedene Maßnahmen, den Juden von seiner

geistigen Verankerung loszulösen, indem sie in jeder möglichen Weise sein überkommenes und hochentwickeltes Erziehungssystem lähmte und ihm russische Zivilisation aufzwang — was eben damals russische Zivilisation war, — Maßnahmen, die, wie die Juden instinktiv fühlten, den Keim des Abfalls in sich bargen. Daß die russische Regierung bei der Verfolgung dieser Kulturpolitik nicht von dem Wunsche einer gesetzmäßigen Russifizierung geleitet war, d. h. von dem Streben, den Juden an das öffentliche Leben des Landes zu fesseln und ihn zu einem Teil und Glied der großen russischen Bürgerschaft zu machen, erhellt aus der Tatsache, daß, wenn der Jude in der Folge seine Fesseln abwarf und aus eigenem Antriebe und mit vollem Eifer anfing, sich für russische Kultur und russische Ideale zu interessieren, ihm auf diesem Wege ein barsches Halt zugerufen wurde; und die Beschränkungen der heutigen russischen Gesetzgebung auf dem Gebiete des Unterrichtes und der Erziehung bilden eines der düstersten Kapitel des russisch-jüdischen Trauerspiels.

So hat, sei es auf wirtschaftlichem, sei es auf geistigem Gebiete, die Haltung Rußlands den Juden gegenüber nur das eine Ziel: die vollständige Vernichtung des Judentums. Die Einschnürung des Juden durch Absonderung der Wohnsitze und des wirtschaftlichen Lebens auf der einen Seite und die Auflösung seiner kulturellen und religiösen Besonderheit auf der anderen Seite bilden die beiden Pole dieser Politik. Ihre Erscheinungsformen mögen verschieden sein, nach dem persönlichen Geschmack und den Launen der einzelnen Herrscher wechselnd, aber ihr Charakter und ihre Richtung bleiben von Anfang bis Ende sich gleich.

Die Regierung Katharinas der Großen.

Die Regierung Katharinas der Großen, der ersten russischen Kaiserin, die über eine dichtgedrängte jüdische Masse herrschte, zeigt bereits wie in einem Schattenriß die verschiedenen Züge dieser Politik. Die erste Teilung Polens im Jahre 1772 brachte die 200000 Juden der Provinz Weißrußland, die die heutigen Bezirke Witebsk und Mohilew umfaßt, unter ihr

Zepter, während die zweite und dritte Teilung die hunderttausende von Juden dazu fügte, die in Litauen, Wolhynien und Podolien lebten. Wir haben schon Gelegenheit gehabt zu bemerken, daß Katharinas Liberalismus sich nicht auf die Juden erstreckte. Um es genauer zu sagen, müssen wir hinzufügen, daß er sich in diesem Falle in bloßen Phrasen und Äußerlichkeiten erschöpfte. So verschwindet die schimpfliche Bezeichnung „Dzid" (Jude) — beiläufig bemerkt, hat das gleiche Wort im Polnischen nicht diese ehrenrührige Bedeutung — nach und nach aus dem offiziellen Wörterbuch und wird durch das mehr ehrende Wort „Jewrej" (Hebräer) ersetzt, mit keinem anderen Ergebnis, als dem, daß die russischen Juden, deren ganzes Leben durch die Formel „kromje jewrejew" begrenzt ist, nicht mehr als Juden, sondern als Hebräer zu leiden haben. Die Ukase oder Erlasse Katharinas und ihre Bekanntmachungen werden mit liberalen Redensarten verbrämt, und ein Senatsschreiben geht sogar soweit, daß es auf den unterschiedlichen Charakter der früheren polnischen Gesetzgebung gegen die Juden tadelnd hinweist. Es ist Tatsache, daß die Regierung Katharinas, besonders gegen Ende ihres Lebens, als die umstürzlerischen Folgeerscheinungen der französischen Revolution ihre liberalen Theorien bis auf den Gefrierpunkt erstarren ließen, die Inangriffnahme der hauptsächlichsten Grundsätze der judenfeindlichen Politik aller folgenden Regierungen bedeutet.

Die Beschränkung der Juden auf die alten polnischen Provinzen nahm die ernsthafte Aufmerksamkeit der neuen Herrin der russischen Juden von Anfang an in Anspruch. Als im Jahre 1786, vierzehn Jahre nach der Besetzung Weißrußlands, einige verarmte Juden um die Erlaubnis baten, in der Stadt Riga Handel treiben zu dürfen, wurde ihr Ersuchen mit der Begründung abgelehnt, daß die kaiserlichen Verordnungen die Ansiedlung von Juden außerhalb der von Polen angegliederten Provinzen nicht gestatten. Als wieder vier Jahre später einige jüdische Kaufleute aus der gleichen Provinz dabei betroffen wurden, wie sie in Smolensk und Moskau Handel trieben, versagte der Staatsrat aus Nachgiebigkeit gegenüber dem

Widerspruch ihrer christlichen Konkurrenten das Niederlassungsrecht außerhalb der alten polnischen Provinzen mit der seltsamen Rechtfertigung, daß „kein Vorteil darin erblickt werden könnte, wenn man ihnen dieses gestatte." Der Ukas vom 23. Juni 1794, der nach der zweiten Teilung Polens veröffentlicht wurde, zählt die polnischen Landstriche auf, die den Juden zugänglich sein sollten und bezeichnet so die formelle Einführung des Ansiedelungsrayons, der trotz der Tatsache, daß die Zahl der Juden um ein vielfaches gestiegen, bis auf diesen Tag mit geringen Änderungen der gleiche geblieben ist. Und als ob Katharina ängstlich besorgt gewesen wäre, den Stempel der Lächerlichkeit den Vorwürfen aufzudrücken, die sie dem Senat wegen des judenfeindlichen Charakters der polnischen Gesetzgebung gemacht hatte, legt eben derselbe Ukas den Juden in den Städten die Bezahlung einer Steuer auf „von doppeltem Betrage als die, die von den Bürgern und Kaufleuten christlichen Glaubens erhoben wurde."

Ein Bescheid, der in demselben Jahre (1795) erging, nimmt schon die spätere Verfolgung der auf dem Lande lebenden Juden voraus, denn er befiehlt den Gouverneuren, „alle Anstrengungen zu machen," die Juden aus den Dörfern in die Kreisstädte zu überweisen und sie so einer launischen und käuflichen Beamtenschaft auszuliefern, „damit diese Leute nicht umherwandern, sondern lieber Handel treiben und die Fabrikation und das Handwerk fördern mögen, um dadurch ihre eigenen Interessen ebensosehr wie die der Gesellschaft wahrzunehmen."

Was das Innenleben der Juden anbetrifft, so zeigt Katharinas Politik ebenfalls wie in einem Schattenbild die Haltung voraus, die ihre Nachfolger dann annahmen. In der offiziellen Ankündigung oder dem „Plakat", das die Angliederung Weißrußlands proklamierte, versicherte die russische Regierung den Einwohnern der Provinz feierlich, „bei dem geheiligten Namen und dem Versprechen der Kaiserin," daß ihre religiösen Freiheiten, die Rechte ihrer Person und ihrer Güter ebenso wie ihre staatlichen Vorrechte unverletzt bleiben würden. Eine

hinzugefügte Klausel versicherte ausdrücklich, wenn auch nicht ohne einen demütigenden Kommentar den Einschluß der jüdischen Gemeinden, d. h. der jüdischen Gemeindeorganisationen oder der Kahals in „diese menschenfreundliche Gesinnung ihrer Majestät der Kaiserin.“ Das Ergebnis war, daß nur wenige Jahre später, im Jahre 1776, die Kahals mit ihren früheren Befugnissen nicht nur als religiöse, sondern auch als fiskalische und gerichtliche Vertretung anerkannt wurden.

Bald jedoch vergaß die russische Regierung ihre feierlichen Eide und begann, die Juden, die ihrer Rechte als eines besonderen Standes beraubt waren, in die gesellschaftliche Form der städtischen Bevölkerung zu pressen. Den Juden wurde auf der einen Seite das Recht gewährt, an der Verwaltung der Städte teilzunehmen, während gleichzeitig die Kahals in ihrer Tätigkeit bedeutend beschränkt und nur deshalb erhalten wurden, weil es der Bequemlichkeit der russischen Schatzkammer so paßte. Die städtischen Vorrechte, die die Juden unter der polnischen Herrschaft weder besessen noch beansprucht hatten, waren zweifellos ein Fortschritt, aber sie blieben infolge der feindlichen Haltung der christlichen Stadtbevölkerung ein toter Buchstabe, während die den Kahals auferlegten Beschränkungen nur zu gut ihren Zweck erreichten, die kärglichen Reste der ehemaligen Festung der jüdischen Autonomie zu schwächen und aufzulösen.

Eine schlagende Beleuchtung der wirklichen Gefühle, die die russische Regierung gegen die religiösen Anschauungen der Masse der russischen Judenheit hegte, ist die bevorzugte Behandlung, die einer kleinen und unbedeutenden Sekte derselben zuteil wurde. Die Karäer in Südrußland waren von allen den Juden auferlegten Beschränkungen ausgenommen und wurden späterhin der christlichen Bevölkerung völlig gleichgestellt. Diese Maßnahme war augenscheinlich durch die Überzeugung veranlaßt, die späterhin während der Regierung Nikolaus I. offenen Ausdruck fand, daß der Talmud ein mächtiges und daher verwerfliches Mittel sei, die Eigenart der Juden zu bestärken und sie gegen die Gefahr der Assimilation zu wappnen.

So rechtfertigte Katharina die Große in vollem Umfange den Beinamen, den sie mit Vorliebe für sich beanspruchte. Sie war in Wirklichkeit eine „commenceuse“, eine Bahnbrecherin. Sie legte den Grund zur jüdischen Rechtlosigkeit. Die folgenden Herrscher haben dann auf diesem Grunde weitergebaut.

Die Regierungszeit Pauls.

Die kurze Regierungszeit ihres Sohnes Paul (1796—1801) ist für die Geschichte der russischen Juden ohne Bedeutung, außer für die Anstalten, die getroffen wurden, um die allgemeinen Bestrebungen der früheren Regierung fester zu gestalten.

Durch die elende Lage der Bauern in den angegliederten polnischen Provinzen veranlaßt faßte die Regierung den schlauen Plan, sich um Rat an deren Herren, an die polnischen Edelleute, zu wenden, d. h. an die Kreise, die das Elend jener verschuldet hatten und durch ihre Aussaugung reich geworden waren. Und die polnischen Pans wälzten mit fast unglaublicher Selbstgefälligkeit die Schuld auf den armen jüdischen „Arendar“, dessen Hauptstreben gewesen war, ihnen Reichtümer zu verschaffen. Das Ergebnis dieser Untersuchungen war ein offizielles „Gutachten“, das von dem russischen Dichter Djerzawin abgefaßt wurde.

In diesem „Gutachten“ schlägt der halbzivilisierte Moskowite, von der Überzeugung ausgehend, daß die Juden jedes Gefühles für Sittlichkeit bar wären und daß sie „keinen Begriff von Menschenliebe, Uneigennützigkeit und anderen Tugenden“ hätten, einerseits vor, „das gierige Hasten der Juden zu zügeln“ und rät andererseits, ihr Innenleben dadurch umzugestalten, daß man die jüdische Kleidung verbiete, dem außerordentlichen Eifer der Juden für ihre religiöse Erziehung einen Hemmschuh anlege und an die Stelle ihrer Organisation, des Kahal, einen unter amtlicher Beaufsichtigung stehenden Mechanismus setze. Schließlich empfiehlt Djerzawin, und es ist unmöglich ein Lächeln zu unterdrücken, wenn man an die primitive Stufe der russischen Kultur bei Beginn des neunzehnten Jahrhunderts denkt, daß die Regierung eine besondere Buchdruckerei für die Herausgabe jüdisch-religiöser Bücher „mit philosophischen An-

merkungen“ eröffne. Dieses „Gutachten“ mit seinem halbeuropäischen Firnis und seiner halbasiatischen Roheit, das außerdem noch eine phänomenale Unkenntnis von Juden und Judentum verrät, wurde im Jahre 1800 dem Senat vorgelegt, um als Grundlage für die beabsichtigte gesetzliche Regelung der Juden zu dienen. Aber die Ermordung Pauls und die unerwartete Thronbesteigung Alexander I. leiteten für einen Augenblick das politische Leben Rußlands in ganz andere Bahnen.

Die Regierungszeit Alexander I.

Alexander I. (1801—1825) war, um seine eigenen Worte anzuführen, „ein glücklicher Zufall auf dem Zarenthrone“. Schüler eines Schweizer Revolutionsmannes, mit einer gütigen und sogar liebenswürdigen Veranlagung begabt, von dem Ehrgeiz erfüllt, „der erste Gentleman Europas“ zu sein, besaß Alexander doch nicht die Charakterstärke und Willenskraft, seine Gefühle in die Tat umzusetzen. In seinen späteren Jahren, als er nach dem Sturze Napoleons der anerkannte Führer Europas wurde, verleugnete er seinen früheren Liberalismus und wurde, christlichem Mystizismus und allen Arten abergläubischer Gewohnheiten ergeben, der einflußreichste Förderer jener unheiligen Vereinigung von Mächten, die durch eine seltsame Verkehrung der Geschichte die heilige Allianz genannt wurde, und die Europa und Rußland die Fesseln einer furchtbaren Reaktion anlegte. Wie der Morgenstern der Freiheit war er am Himmel Rußlands aufgegangen und inmitten des schwarzen Gewölks ging er unter, das den Sturm der Gewaltherrschaft ankündigte, der mit beispielloser Wut unter seinem Nachfolger Nikolaus über das unglückliche Volk hereinbrach.

Die Judenpolitik Alexanders sollte denselben Wandel durchmachen, obwohl sie zu keiner Zeit, nicht einmal in den ersten Jahren seiner Regierung, von jenem eingewurzelten Vorurteil gegen die Juden frei war, das nun einmal von russischer Autokratie untrennbar zu sein scheint.

Eine der ersten Handlungen Alexanders zu Gunsten jüdischer Interessen war die im Jahre 1802 erfolgte Ernennung einer eigenen „Kommission für die Verbesserung der Lage der

Juden“ zu dem Zwecke, die in Djerzawins „Gutachten“ niedergelegten Vorschläge in Erwägung zu ziehen. Als sich beunruhigende Gerüchte über die Bestrebungen dieser Kommission in jüdischen Kreisen zu verbreiten begannen, erhielten die Gouverneure den Auftrag, die jüdische Bevölkerung über die wohlwollenden Absichten der Regierung aufzuklären. Es wurde sogar der Versuch gemacht und einige Jahre später erneuert, die Teilnahme jüdischer Vertreter an der Ausarbeitung des vorgeschlagenen Entwurfes zu gestatten; aber der Versuch blieb, nicht durch die Schuld der Juden, resultatlos und wurde schließlich aufgegeben.

Durch den Rücktritt des reaktionären Djerzawin von seinem Amte war die Kommission glücklicher Weise in der Lage, neue und weniger reaktionäre Wege einzuschlagen. Innerhalb der Kommission kämpften zwei Strömungen um die Herrschaft. Das liberale Streben war durch Speranski vertreten, eine Zeitlang der einflußreichste Berater des Zaren, ein Mann, der seiner Zeit weit voraus war, der schon im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts jenes ruhmreiche Traumbild eines freien, konstitutionellen Rußlands im Herzen trug, von dem am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts nur ein matter und verzerrter Abglanz sich zum Dasein losgerungen hat. Die Ansichten dieses ausgezeichneten Mannes, den Napoleon „den einzig klaren Kopf in Rußland“ nannte, und dem die heutige russische Duma Namen und Begriff verdankt, sind in einem Protokoll der obenerwähnten Kommission niedergelegt, und sie heben sich so strahlend von dem dunklen Hintergrunde der russischen Politik ab, daß ihre Unvergleichlichkeit sie zu einem Ehrenplatze in der Geschichte der russischen Judenheit berechtigt.

> Reformen (so sagt Speranski), durch die Macht des Staates herbeigeführt, sind wie jedes Gesetz wandelbar und sind besonders in den Fällen unhaltbar, in denen jene Macht es mit Jahrhunderte alten Gewohnheiten zu tun hat. Daher scheint es besser und sicherer, die Juden der Vervollkommnung dadurch entgegenzuführen, daß man ihnen die Wege öffnet, die zu ihrem eigenen Glücke führen, daß

man ihre Schritte aus der Entfernung beobachtet und alles ihnen fernhält, was sie von diesem Pfade ablenken könnte, ohne irgend eine Gewaltmaßregel anzuwenden, ohne eine besondere Tätigkeit für sie zu entfalten, ohne dahin zu streben, als ihre Vertreter tätig zu sein, sondern ein und allein dadurch, daß man ihre eigenen Kräfte zur Entfaltung bringt. So wenig Beschränkungen als möglich, soviel Freiheiten als möglich — das sind die einfachen Elemente jeder gesellschaftlichen Ordnung.

Die traditionelle russische Haltung dem jüdischen Problem gegenüber wurde von den andern Gliedern der Kommission verfochten, und ihre Stimme gewann schließlich die Oberhand. Der Bericht der Kommission, in dem hergebrachten Geiste der russischen Reaktion abgefaßt, erhielt die Zustimmung des Zaren und fand seine endgültige Prägung kurz darauf in der „Verordnung betreffend die Wohlfahrt der Juden", die, am 4. Dezember 1804 veröffentlicht, für ein ganzes Menschenalter die gesetzliche Stellung der Juden Rußlands bestimmte.

(Fortsetzung folgt)



Konfessionelle Militärstatistik.

Von Dr. oec. publ. Jakob Segall, Berlin.

Die amtliche Judenstatistik ist noch in aller Erinnerung. Um die Juden, so hieß es, vor dem Vorwurf der „Drückebergerei" zu schützen, ordnete der Kriegsminister Wild von Hohenborn an, daß an einem bestimmten Tage die Juden im Feldheer, in der Etappe, im Besatzungsheer gezählt sowie von den Bezirkskommandos eine Aufstellung über die noch nicht zur Einstellung gelangten, auf Reklamation zurückgestellten und als dauernd oder zeitig untauglich befundenen Juden eingeholt werden sollte. Schon die Mangelhaftigkeit der technischen Grundlage zeigte deutlich, daß an eine Feststellung aller jüdischen Kriegsteilnehmer nicht gedacht war, denn die während

des Krieges untauglich gewordenen Soldaten konnten auf diese Weise nicht erfaßt werden. Der Entrüstungssturm, der allenthalben gegen die den deutschen Juden angetane Schmach ausbrach, und zweifellos Fehler, die in der Erhebungsmethode zu Tage traten, hatten zur Folge, daß unter dem Kriegsminister von Stein, dem Nachfolger des Herrn Wild von Hohenborn, von den Ergebnissen der Judenstatistik nichts mehr gehört wurde.

Die behördliche Maßnahme gab den Anlaß zur Veröffentlichung einer Schrift des bekannten Nationalökonomen R. E. May, Hamburg, „Konfessionelle Militärstatistik“[1]) in welcher in streng wissenschaftlicher Weise untersucht wird, ob es möglich sei, auf rein statistischem Wege die Beteiligung einer Konfession am Kriegsdienst zuverlässig zu ermitteln. May gelangt auf Grund sorgfältiger Forschung zu dem Ergebnis, daß jede konfessionelle Kriegsstatistik, sowohl amtliche wie private, schon von Natur aus so mit Mängeln belastet sei, daß sie keinen Aufschluß über den wirklichen Grad des Anteils der einzelnen Konfessionen am Kriegsdienst geben könne. Die Arbeit deckt in vorzüglicher Weise die Fehler auf, welche einer nur auf statistischer Grundlage aufgebauten Erhebung anhaften, zeigt Mittel und Wege, wie sie beseitigt werden können und bietet nicht nur dem Fachmann, sondern auch dem Laien auf knappen Raum eine solche Fülle interessanter Probleme, daß ihre Lektüre nicht warm genug empfohlen werden kann.

May beschränkt sich nicht bloß darauf zu beweisen, daß jeder Versuch, den Prozentsatz, den die Kriegsteilnehmer einer jeden Konfession im Heere ausmachen, mit ihrem Anteil innerhalb der Gesamtbevölkerung zu vergleichen, naturnotwendig zu falschen Schlüssen führen muß, sondern beleuchtet zuerst in eingehender Weise die Verteilung der Konfessionen im Friedensheere an der Hand der Berufszählung im Jahre 1907, zeigt, daß infolge des verschieden gearteten Altersaufbaues, der abweichenden Verteilung auf Stadt und Land, der damit im Zusammenhange stehenden Militärtauglichkeit, die Prozentsätze,

[1]) Erschienen 1917 im Verlage von J. C. B. Mohr (Paul-Siebeck) in Tübingen.

nach welchen die Konfessionen im stehenden Heere vertreten sind, nicht ihrer Quote in der Gesamtbevölkerung entsprechen können. Ein reiches Zahlenmaterial, sorgfältig gegliedert und ausgenutzt, bringt er zum Beweise seiner Behauptungen herbei, und versteht es, scheinbar ganz entlegene Gebiete der Statistik zu Stützpunkten seiner logischen Schlußfolgerung zu machen. Sodann werden viel ausführlicher alle jene Momente behandelt, welche bei der Betrachtung einer konfessionellen Kriegsstatistik berücksichtigt werden müssen; besonders wird die Frage der Verwendungsfähigkeit scharf hervorgehoben und die große ideele Bedeutung, die den deutschen Juden im Kriege zukommt, in überzeugender Weise dargestellt.

Wir können hier im Rahmen einer kurzen Besprechung, die lediglich die charakteristischen Züge des Buches dem Leser mitteilen soll, nicht auf alle Einzelheiten eingehen. Wir müssen es uns vor allem versagen, Ziffern vorzuführen, so illustrativ sie auch wirken. Unsere Aufgabe soll sich darin erschöpfen, die Hauptfehlerquellen, die einer jeden konfessionellen Militärstatistik innewohnen, in Anlehnung an die Ausführungen von May aufzudecken.

*
*   *

Alle Schwierigkeiten, die May in so klarer Weise schildert, waren dem Auschuß für Kriegsstatistik, dem sämtliche großen Organisationen in Deutschland angehören, wohl bekannt, als er daran ging, durch Fragebogen ohne jegliche amtliche Unterstützung eine Feststellung aller jüdischen Feldzugsteilnehmer in Deutschland zu treffen. Es kam ihm aber darauf an, zunächst einmal das gesamte Material über die Kriegsbeteiligung der deutschen Juden möglichst lückenlos zu sammeln. Wer je in die Lage kam, Angriffe von antisemitischer Seite gegen die deutschen Juden wegen geringer oder nicht genügender Beteiligung an den Freiheitskämpfen 1813 oder an den Kämpfen der Jahre 1870 und 1871 zu widerlegen, weiß, wie schwer er den Mangel jeglicher Unterlagen entbehrt hat. Ein solcher Fall darf in Zukunft nie wieder eintreten. Wir müssen wissen, in welcher Stärke die deutsche Judenheit ihre Söhne ins Feld

gestellt hat, welchen Blutzoll sie dargebracht hat. Was kann eine eindringlichere Sprache reden als die Tatsache, daß in einer außerordentlichen großen Anzahl von kleinen und mittleren Gemeinden die gesamte männliche waffenfähige jüdische Bevölkerung vor dem Feinde steht, daß zahlreiche Familien ihre gesamte Nachkommenschaft verloren, daß hunderte von Juden als Offiziere ihre soldatischen Fähigkeiten bekundet haben. Es ist selbstverständlich, daß bei einer späteren Bearbeitung des Materials mit Sorgfalt auf alle jene Punkte hingewiesen werden wird, die von May als Mängel der Militärstatistik gekenntzeichnet worden sind. Und schon aus diesem Grunde ist uns das Werk als ein wertvoller Beitrag zur Bearbeitung der vom Ausschuß für Kriegsstatistik gewonnenen Angaben willkommen.

*
* *

Mit Recht stellt May die Verschiedenartigkeit des Altersaufbaues bei Katholiken, Evangelischen und Juden in den Mittelpunkt seiner Betrachtung. Es ist klar, daß eine Bevölkerungsmasse, die eine relativ größere Anzahl von Personen im militärpflichtigen Alter besitzt, im stärkeren Maße am Kriege beteiligt ist, als jene, bei welcher die für das Militärverhältnis wichtigen Altersklassen schwächer besetzt sind. Und als weitere Folge dieser Tatsache darf nicht als Maßstab für die Anteilnahme der Konfessionen am Kriegsheer ihre prozentuale Verteilung innerhalb der Gesamtbevölkerung, sondern muß ihr jeweiliger Altersaufbau als Grundlage dienen.

Da in Deutschland in der Reihenfolge Katholiken, Protestanten, Juden die Geburten- und Sterberate fallen, sind in der gleichen Reihenfolge bei ihnen die älteren Altersklassen stärker, die jüngeren schwächer besetzt. Die Juden können wegen ihrer niedrigen Geburten- und günstigen Sterbeziffer auch nicht annähernd so stark im Kriegsheere vertreten sein, wie in der Gesamtbevölkerung. May hat dies durch Vergleich der Fruchtbarkeit und Sterblichkeit der jüdischen Bevölkerung mit jener der katholischen und protestantischen bewiesen. Es war ihm entgangen, daß wir in einem Bundesstaat — nämlich im Großherzogtum Hessen — eine Feststellung der Gliederung der

Juden nach dem Alter, getrennt nach In- und Ausländern, besitzen. Wir können zweifellos die für Hessen gemachten Ermittelungen als in ihren Ergebnissen allgemeingültig für die deutsche Judenheit ansehen. Die Zahlen sind so beweiskräftig, daß wir sie hierhersetzen wollen:

Es zeigt sich, daß im Jahre 1910 der Anteil der inländischen Juden an der gesamten inländischen Bevölkerung 1,62% betrug; im einzelnen aber ergaben sich folgende Ziffern:

in der Altersklasse	5—14	Jahre	1,20%
„ „ „	15—29	„	1,40%
„ „ „	30—49	„	1,22%
„ „ „	über 50	„	2,59%

Daraus geht hervor, daß diejenigen Altersklassen, welche die Kriegsteilnehmer liefern, stark unter dem Durchschnitt besetzt sind. Aber auch von ihrem an sich schon relativ geringeren Bestande an Personen im militärpflichtigen Alter haben die Juden nicht alle zum Heeresdienst stellen können, weil infolge ihrer Berufsgliederung ein größerer Prozentsatz von ihnen als bei den übrigen Konfessionen zur Zeit des Kriegsausbruchs nicht im Inlande weilte. Die überwiegende Betätigung im Handel brachte es mit sich, daß viele Selbständige und höhere Angestellte auf Geschäftsreisen im Auslande waren, und die Söhne von Kaufleuten, namentlich von Inhabern größerer Handelshäuser, zur Ausbildung jenseits des Meeres sich befanden. Erst später wird es möglich sein, mit Sicherheit festzustellen, wie groß der Anteil dieser vorübergehenden Abwesenden ist und in welchem Maße die tatsächliche Kriegsbeteiligung der deutschen Juden hierdurch beeinflußt wurde.

Noch ein weiteres Moment darf nicht unberücksichtigt bleiben. Es fehlen in der jüdischen Kriegsstatistik alle jene, die von jüdischen Eltern stammend entweder zu einem andern Glauben übergetreten oder konfessionslos sind. Um ein richtiges Bild zu erhalten, müßten entweder die Übergetretenen besonders berücksichtigt oder aber die Zahl der nicht mit ihnen übergetretenen Eltern und Geschwister von der Zahl der jüdischen Bevölkerung abgezogen werden. Ausgehend von dem Grund-

satze, daß nur gleichartige Massen miteinander verglichen werden dürfen, müßte ferner die jüdische Bevölkerung als eine fast ausschließlich städtische mit der städtischen katholischen und protestantischen und ferner die den gleichen Berufskreisen (Handel und Industrie und freie Berufe) angehörenden Schichten miteinander verglichen werden. Daß die Frage nach der Herkunft und nach den Berufen für die Militärtauglichkeit von wesentlicher Bedeutung ist, braucht nicht hervorgehoben zu werden, doch glauben wir, daß dieser Gesichtspunkt mehr für den Frieden galt, da im Kriege die Ansprüche an die Militärtauglichkeit allgemein auf ein Minimum reduziert wurden. Nach einer Richtung aber hat die Frage der Militärtauglichkeit auch für den Krieg eine große Bedeutung. Da die Gedienten in der ersten Kriegszeit fast ausschließlich das Kontingent der Kriegsteilnehmer stellten, und die Juden in Friedenszeiten als Städter und vielleicht auch aus anderen Gründen im relativ geringeren Maße als Protestanten und vor allen Dingen als Katholiken dem aktiven Heere angehörten, im Offizierskorps aber überhaupt nicht vertreten waren, müssen die Opfer an Toten uud Verwundeten in den ersten Kriegsmcnaten bei Katholiken und Protestanten ungleich höher sein als bei den Juden. Im Zusammenhange hiermit sei darauf hingewiesen, daß die höheren Altersklassen, die bei den Juden stärker besetzt sind, viel später zur Ausbildung gelangten, mithin ihr Gefahrenrisiko ein geringeres ist als bei den gleichen Altersklassen der übrigen Bevölkerungsschichten. Dazu kommt, daß sie als Selbständige und Angestellte in vielen wichtigen Handelszweigen tätig, im größeren Ausmaße als Katholiken und Protestanten für die Aufrechterhaltung des Wirtschaftslebens unentbehrlich waren und demzufolge später und in relativ geringerer Zahl eingezogen wurden.

Man sieht, daß es nötig ist, einen ganzen Komplex von bevölkerungsmäßigen und wirtschaftlichen Tatsachen zu beherrschen, wenn man sich eine zutreffende Vorstellung von der Beteiligung der deutschen Juden am Kriegsdienste machen will.

* * *

Nicht die Frage nach der Militärtauglichkeit, sondern

nach der Verwendungsfähigkeit muß geprüft werden, um die Bedeutung, die den einzelnen Konfessionen zukommt, gerecht zu würdigen. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, haben die jüdischen Soldaten und die jüdische Bevölkerung überhaupt Hervorragendes geleistet. Daß im Felde draußen das organisatorische Geschick des jüdischen Soldaten, der nicht fronttauglich war, in der Verwaltung geschätzt wird, ist von vielen Seiten übereinstimmend berichtet worden. Ja, es geht dies so weit, daß man jüdische Soldaten direkt aus den Schützengräben herausgeholt hat, da sie für Verwaltungszwecke in der Etappe und in der Garnison geradezu unentbehrlich waren. Daß im Inlande Deutschland den gewaltigen wirtschaftlichen Anforderungen, die der Weltkrieg gebracht hat, gewachsen war, verdankt es im ganz erheblichen Maße jüdischer Intelligenz und Geschäftstüchtigkeit. Es würde zu weit führen, alle die Kriegsorganisationen aufzuzählen, welche durch die Tatkraft jüdischer Fachmänner ins Leben gerufen worden sind, und wir können hier nur auf die ausgezeichneten Ausführungen von May verweisen. Wir sind überzeugt, daß in Zukunft der objektiv und gerecht denkende Teil des deutschen Volkes den großen Verdiensten der deutschen Judenheit im Felde draußen und in der Heimat die gebührende Anerkennung zollen wird.



Religiöse und nationale Erziehung[1]).

Von Oberlehrer Dr. Armin Blau, Hamburg.

Der Leitaufsatz des Novemberheftes 1917 des Jeschurun von Rabbiner Dr. Unna-Mannheim ist eine bemerkenswerte

[1]) Unsere Leser erinnern sich wohl noch des Angriffs gegen den Herausgeber im Jeschurun III S. 121—124, der dahin ging, daß in unserer Zeitschrift dem Misrachismus nie Gelegenheit gegeben wurde, sich zu äußern. Der obige Aufsatz ist der erste, der mir angeboten wird, und ich beeile mich, ihn pflichtschuldigst unverändert abzudrucken. Ich kann freilich nicht finden, daß er irgendwie geeignet ist, die Bedenken derer zu zerstreuen, die vom gesetzestreuen Standpunkt es ablehnen, in die zionistische Organisation einzutreten. Wir werden noch Gelegenheit haben, auf einzelne Ausführungen des gesch. Autors näher einzugehen.

Kundgebung, bemerkenswert schon deshalb, als hier zum ersten Male in historisch-philosophischer Weise aus orthodoxen Kreisen die Forderung und Notwendigkeit einer national-jüdischen Jugenderziehung unzweideutig ausgesprochen und begründet wird. Unna bezeichnet es offen als taktischen Fehler, daß die große Masse der Orthodoxie es verabsäumt habe, sich der national-zionistischen Bewegung anzuschließen, daß sie keinen Versuch gemacht habe, durch ihr numerisches Schwergewicht dem Nationalismus den rechten jüdischen Inhalt zu geben und ihn in ein religiöses Fahrwasser zu lenken. Der „Misrachi" könne diese Aufgabe nicht erfüllen, teils infolge seiner numerischen Minderheit, teils aus Mangel an modern gebildeten Führern, die den religionsfeindlichen Elementen mit Erfolg entgegenzutreten imstande wären. Unnas Ausführungen gipfeln in der Mahnung an die Gesetzestreuen, allen in der Religion liegenden nationalen Elementen mehr Pflege angedeihen und den nationalen Charakter unserer Gebote und Feste bewußter als bisher in den Vordergrund treten zu lassen. Das waren wahrhaft seltene, herzstärkende Töne, befreiende Worte für die misrachistischen Leser dieser Zeitschrift (deren einer Schreiber dieses ist), Worte, die den bisherigen Bann der „Nichts als Religion"-Richtung der deutschen Orthodoxie zu lösen verspricht. Bis jetzt standen diese Richtung und ihre Organe jedem Vorschlag einer nationalen Jugenderziehung mißtrauisch, ja feindselig gegenüber und lehnten jede national-jüdische Arbeit, sei es im Golus, sei es im Palästina als religionsgefährlich ab. Welch verhängnisvolle Jahre der Untätigkeit gingen über diese Zeit der Zurückhaltung dahin! Welch ein folgenschwerer Irrtum ist es noch von seiten der Besten, dem Gesamtjudentum Notwendigsten, an einem umfassenden nationalen Erziehungswerk am Gesamtkörper unseres Volkes nicht mitarbeiten zu wollen! Ist es nicht ängstlicher Verneinungsfanatismus, aus bloßem Mißtrauen das Werk der anderen zu stören und zu beargwöhnen und sich dauernd gegen die Erkenntnis zu verschließen, daß nur eine großangelegte national-jüdische Erziehung der Absplitterung und uferlosen

Anpassung unserer Jugend (auch der frommen Kreise) an die Kulturverhältnisse so vieler fremden Umgebungen Einhalt gebieten kann, daß nur eine nationale Neugeburt die ernste Gefahr zu beschwören geeignet ist, die darin liegt, daß das jüdische Volk unter den Völkern mit ihrer nationalistischen Hochströmung seine eigene nationale Kontinuität und Eigenprägung zusehends verliert, daß der englische Jude nur Engländer, der deutsche Jude nur Deutscher sein möchte. Sind die Sirenenrufe eines Trützschler von Falkenstein, eines Karl Scheffler (Neue Rundschau, Oktober 1917) nicht symptomatisch genug, die uns versichern, viele geistig bedeutende Juden zu kennen, die den Entschluß geäußert haben, nach dem Kriege zum Christentum übertreten zu wollen, um sich „nachdrücklich zum Deutschtum zu bekennen". Es ist falsche Vorsicht von den Gesetzestreuen, ob des heißspornigen Gebarens eines Häufleins zionistischer Neuerer oder ausgesprochener Atheisten der großen Idee des Zionismus für immer den Rücken zu kehren. Der Zionismus müßte keine Volksbewegung sein, wenn er die Zugehörigkeit seiner Mitglieder von einem religiösen Parteibekenntnis abhängig machen wollte. Kein positiv denkender Mensch, Jude oder Nichtjude, wird Bedenken tragen, sich der Sozialistenpartei anzuschließen, nur weil einer der Programmpunkte der Sozialdemokratie Religion als Privatsache erklärt. Gegen den Zionismus helfen keine Warnungsrufe der Religionsängstlichen und keine Lockrufe der Assimilanten. Die Ausschaltung des religiösen Moments aus dem offiziellen Programm der zionistischen Organisation mag ein berechtigter Vorwurf mangelnder historischer Erkenntnis und Konsequenz sein, doch bedeutet es immer nur einen Vorwurf gegen die politische Partei als solche, nicht aber gegen die Grundidee des Zionismus, die Erneuerung des jüdischen Volkstums. Indem für die gesetzestreuen Juden das Gottesgebot der Tora die Zentralidee seiner Weltanschauung bleibt, einerlei welcher politischen Bewegung zur Vertiefung seines Volkstums er sich anschließt, bedeutet für ihn der Eintritt in die zionistische Bewegung keineswegs ein Zugeständnis

eines thorafreien jüdischen Nationalismus, für ihn besteht durchaus kein prinzipieller Gegensatz zwischen gesetzestreuem Judentum und Nationalismus (wie Abuha di Samuel im Dezemberheft, p. 628 des Jeschurun meint), noch viel weniger bedeutet ein solcher Beitritt gar einen „Treubruch gegen das Gottesgesetz.“ (Israelit, November 1916.) Allerdings bestreitet der Misrachist den apodiktisch aufgestellten Satz Abhuha di Samuels (im vorhin zitierten Aufsatz), daß das gesetzestreue Judentum das jüdische Volk lediglich als das Volk der Thora, als Hüter des Gottesgesetzes zu betrachten habe. Wenn unsere Propheten, wenn wir selbst in heißem Gebet die Rückkehr nach Zion zu erflehen nicht müde werden, tun wir dies nicht bloß, weil wir um größere Betätigungsfreiheit für die Übung der Gesetze beten, diese fehlt uns im Golus keineswegs, sondern wir flehen um den Boden zur nationalen Betätigung. Thoratreuer Zionismus bedeutet das Bekenntnis zu einer Stärkung und Sicherstellung des Mosesgesetzes und des Gottesvolkes auf nationalem, heimatlichem Boden. Für den thoratreuen Zionisten stellt sich die Frage nicht, ob Religion, ob Nation, welches primär, welches sekundär, sondern eines ist die untrennbare Ergänzung des anderen, ist Historisch-Gewordenes, Gottgewolltes, ist Kern und Schale mit einem Male. Für ihn hat die jüdische Gemeinschaft nie aufgehört, nationale Volkseinheit zu bilden. Denn nur die Religion kann Inhalt und Form eines neu zu erstehenden jüdischen Staatengebildes oder Gemeinwesens ausfüllen. Die jüdische Religion bietet die Tatwerdung des bloß Gefühlsmäßigen der nationalen Idee an einem sichtbaren Objekt, die Formen der periodischen und täglichen religiösen Betätigung erzeugen die Form der jüdischen Volkseigenheit. Bei keiner Volksgemeinschaft sind die religiösen Formen so sehr Lebensvorbedingung und arterhaltendes Element nationaler Prägung und durchaus nicht bloße „Konfession“ als bei den Juden, dem klassischen Volk der Religion, nirgends sind die Gestaltungsformen religiösen Volkstums so sehr Lebenbestimmendes, den Willen zur nationalen Selbstentfaltung Bekundendes, Vergangenheit und

Zukunft Bindendes wie grade im Judentum. Unsere Gebote sind Symbole des Allgemein-Menschlichen und des Spezifisch-Jüdischvölkischen. Was ist den Germanen der Glaube an Wodan, Baldur und andere Gottheiten. Wie wenig greifen sie ins wahre Leben ein! Wie lebensgestaltend dagegen können unsere Religionsfeierlichkeiten werden! Ein Sederabend, ein Tischo-Beaw, eine Jaum-Kippurmelodie hat durch ihre religiöse, aber auch nationale Weihe für den Zusammengehörigkeitsgedanken, für das Solidaritätsbewußtsein aller jüdischen Brüder auf Erden mehr Lebenskraft und Imponderabilienwert als alle grautheoretischen nationalen Forderungen uud Kulturformeln Jung-Judas. —

Es ist entschieden ein selbstgerechter, einseitiger Standpunkt Abuha di Samuels, wenn er es als „inkonsequent“ und „unlogisch“ bezeichnet, daß ein Gesetzestreuer sich einer Bewegung anschließt, die die Heilighaltung des Thoragesetzes als irrelevant für die Existenz Israels bezeichnet, wie es selbstgerecht und sogar falsch von ihm ist zu behaupten (unmittelbar vorher, p. 630), daß man logischerweise einen nichtthoratreuen Juden nicht als Volljuden ansehen darf. Nirgens sind unsere Weisen so engherzig, die Zusammenarbeit an einem sozialen Werk, und dazu wenn es noch der Erhaltung des Gottesgesetzes den Boden ebnet, mit einem Gesetzesuntreuen, wofern er sich nicht von der Gemeinschaft Israels lossagt, zu verbieten! Auch sind die Zionisten in der weitaus größten Mehrheit nichts weniger als die Religionsfeinde, als die sie der doktrinäre Abuha di S. hinstellt. Im Gegenteil: Einsichtige Zionisten haben schon längst erkannt, daß es nicht allein gilt, die jüdischen Religionsformen zu „tolerieren“ sondern sie selbst liebevoll und bewußt zu erfassen. Denn was nutzen die vielen schönen Worte und Referate über die Notwendigkeit der Rückkehr zur Bibel (wie sie am letzten Delegiertentage im Dezember 1916 ausgesprochen wurde); die Bibel bleibt solange lediglich Religionsgeschichte und pietätvolles Gedenkbuch, — dies als Mahnung an die religionsfreien Zionisten — solange sie sich nicht entschließen, ihren Lehrinhalt auf sich wirken

zu lassen und ihn als richtunggebend in ihren Lebensrahmen einzufügen. Es genügt kein ästhetisierender, nur Sprach- und Geschichtskurse und Körperkultur wie jeden Sport betreibender akademischer Katheder-Zionismus, sondern es gilt, das Buch der Bücher zum Erleben und praktischer Tatwerdung allen unseren Volksgenossen nahezubringen, unseren Kindern als Lebendiges vor Augen zu führen.



Mathematik und Apologie.

(Zum gleichbetitelten Aufsatz im Heft 9/10 dieser Monatsschrift.)

Von Dr. Adolf Fraenkel, im Feld, z. Zt. auf Urlaub.

Die Mathematik hat es mit reinen Begriffen zu tun, mit Ideen im Platonischen Sinn. Aus dieser einen Tatsache geht schon hervor, daß es weder über die naturwissenschaftliche noch über die philologisch-historische Verbindungsstraße Beziehungen polemischer und apologetischer Natur zwischen Mathematik und Religion geben kann; als einzig denkbare Verknüpfung kommt nur die über die reine Logik in Betracht. Allein auch hier gibt es im wesentlichen keine Gelegenheit zu Gegensätzen und daher zur Ausgleichung von Gegensätzen, da in Bibel und Talmud weder mathematische Begriffe und Methoden noch auch — mit verhältnismäßig wenigen Ausnahmen[1]) — mathematische Ergebnisse wesentlich in die Erscheinung treten oder gar mit den Anschauungen der Wissenschaft in Widerspruch geraten.

Zur Einschränkung dieser Behauptung, daß der mathematische Gebietskreis keine Schnittpunkte mit dem religiösen aufzuweisen hat, könnte man höchstens einen Begriff anführen, der, an sich der Logik und Mathematik angehörig, doch auch für die ethisch-religiöse Betrachtung eine gewisse Bedeutung besitzt, den Begriff des Unendlichen. Während bis vor wenigen Jahrzehnten der Gebrauch anderer als „endlicher Größen“

[1]) Über diese vgl. man B. Zuckermanns Schrift: Das Mathematische im Talmud (Breslau 1878).

(die Null eingeschlossen) in der Mathematik nicht legitim war, während Gauss, den wir wohl als den größten Mathematiker aller Zeiten betrachten können, noch im Jahre 1831 diese Anschauung scharf formulierte [1]), ist es dem bewunderungswürdigen Scharfsinn und der Energie eines heute noch lebenden Forschers, des Hallenser Mathematikers Georg Cantor, trotz des langjährigen Widerstands fast der ganzen mathematischen Mitwelt gelungen, im letzten Viertel des vergangenen Jahrhunderts das vollendete („aktuale") Unendlichgroße in die Mathematik einzuführen und es so zu begründen, daß die den Bereich des menschlichen Wissens so grundsätzlich erweiternde neue mathematische Disziplin, die sogen. „Mengenlehre", heute in ihren Grundzügen fast unbestritten anerkannt ist. Wie Cantor gezeigt hat, verschwimmen und verschwinden bei Einführung der unendlichen „Größen" oder „Zahlen" keineswegs alle mathematischen Regeln, wie der Laie, der auf den naiven Begriff „Unendlich" die vier Grundrechnungsarten anzuwenden versucht, zu glauben geneigt ist (dieser naive Begriff führt zu logischen Widersprüchen und existiert daher logisch nicht); auch ist es keineswegs etwa mangels weiterer scharfer Unterscheidungsmöglichkeit nur ein einziger Begriff „Unendlich" schlechthin, der in der Mengenlehre auftritt, sondern es gibt verschiedene, ja sogar unendlich viele wohldefinierte und genau untereinander unterscheidbare, unendlichgroße „Zahlen", mit denen ein Rechnen zwar nicht völlig nach den gewöhnlichen, wohl aber nach ganz bestimmten teilweise anderen Regeln möglich ist. Die Leser dieser Zeitschrift wird übrigens interessieren, — und deshalb ist außer wegen des allgemeinen grundsätzlichen Interesses dieses Thema hier soweit behandelt worden —, daß nach dem Vorgang

---

[1]) „Der Gebrauch einer unendlichen Grösse als einer vollendeten ist in der Mathematik niemals erlaubt. Das Unendliche ist nur eine Façon de parler, indem man eigentlich von Grenzen spricht, denen gewisse Verhältnisse so nahe kommen als man will, während anderen ohne Einschränkung zu wachsen verstattet ist." (Briefwechsel Gauss — Schumacher, Bd. 2 (1860), S. 269.) — C. F. Gauss (1777—1855) war Professor der Astronomie zu Göttingen.

Cantors die (vermöge einer gewissen allgemeinen Eigenschaft) prinzipiell wichtigsten der unendlichgroßen „Anzahlen“ oder „Kardinalzahlen“ stets durch hebräische Lettern bezeichnet werden, nämlich durch ein א mit einer kleinen Nummer; man hat so die Reihe unendlichgroßer Kardinalzahlen $\aleph_0$, $\aleph_1$, $\aleph_2$ usw. und bezeichnet diese Reihe kurz als die Reihe der Alefs [1]).

Würden wir heute die scheinbaren oder wirklichen Konflikte zwischen Religion und Wissenschaft mit den Augen betrachten, die während und selbst nach dem Zeitalter des Humanismus in der Lehre von der Bewegung der Erde um die Sonne einen Widerstreit mit der Bibel erblickten, so möchte allerdings auch die begriffliche Herrschaft des Menschen über das Unendlichgroße als eine Blasphemie auch vom religiösen Standpunkt aus erscheinen, wie sie anfangs vom mathematischen Standpunkt aus in der Tat den Zeitgenossen erschienen ist. Allein obgleich sich wirklich Cantor gegen ein vermeintliches Widerstreben seiner Lehre wider die Glaubenssätze verteidigt hat [2]), so sind wir doch heute wohl alle über eine so enge Anschauung hinaus — der jüdischen Auffassung hat sie niemals nahe gelegen. Vielmehr sehen wir in einer so unerhörten schöpferischen Leistung des menschlichen Denkens die Wirkung der נשמת חיים, vermöge deren der Mensch im Sinne geistiger Schöpfung wirklich שותף לקב"ה במעשה בראשית werden konnte und geworden ist; auf keinem Gebiete zeigt sich diese Schöpferfähigkeit und = tätigkeit des Menschen so deutlich, oft scheinbar beinahe im Sinn des יש מאין wie auf dem Gebiete der reinen Mathematik, wo dem Menschen nur die ersten apriorischen Grundlagen von vornherein mitgegeben, alles Weitere aber von ihm nicht etwa entdeckt, sondern in erster Linie erschaffen worden ist [3]).

[1]) So stellt z. B. $\aleph_0$ die „Anzahl“ aller gewöhnlichen ganzen Zahlen dar, die übrigens „gleich“ ist der „Anzahl“ aller gemeinen Brüche, aber „kleiner“ ist als die „Anzahl“ aller reellen Zahlen. Dabei sind die Begriffe Anzahl, gleich, kleiner in einer gewissen naturgemässen Weise scharf definiert.

[2]) Vgl. Natur und Offenbarung, Bd. 32 (1886), S. 47.

[3]) Einen ähnlichen Gedanken drückt der (übrigens als Jude geborene, später aber zum Christentum übergetretene) überragende Berliner

Die Möglichkeit und der — von vorneherein keineswegs sichere — Erfolg dieses freien mathematischen Schaffens, dann die wunderbaren Gesetzmäßigkeiten und Schönheiten (dieses Wort durchaus im ästhetischen Sinn verstanden), wie sie innerhalb der Reinen Mathematik herrschen, mögen übrigens auch ihren wesentlichen Anteil an der in diesem apologetischen Zusammenhang erwähnenswerten Tatsache haben, daß bis weit in das vorige Jahrhundert hinein die überragendsten Mathematiker fast ausnahmlos religiös gesinnt und strenggläubig waren, eine Tatsache, die an sich schon geeignet ist, manchen durch oberflächliche Gedanken oder Bücher religiös ins Wanken geratenen jungen Menschen zu tieferem Nachdenken anzuregen. Unter den Ausnahmen sind neben z. B. dem später noch zu erwähnenden Laplace vor allem auch die jüdischen mathematischen Größen[1]) seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bemerkenswert, auf die offenbar die Mendelssohnsche und nachmendelssohnsche Aufklärung besonders zersetzend gewirkt hat. Zur Begründung jener Behauptuug nenne ich hier nur eine Reihe allererster mathematischer (teilweise auch gleichzeitig philosophischer oder naturwissenschaftlicher) Forscher, wobei ich je eine oder auch einige für die religiöse Überzeugung beweiskräftige Stellen — soweit mir gegenwärtig solche bei der Hand sind — in Anmerkungen beifüge für den Fall, daß einzelne Leser sich für die Weltanschauung des einen oder anderen dieser Geistesheroen besonders interessierten: Kopernikus (1473—1543), Kepler (1571—1630), Descartes (1596—1650), Fermat (1601—1665), Pascal[2]) (1623—1662), Newton[3])

Arithmetiker Kronecker (1823-1891) in dem auf der Berliner Naturforscherversammlung 1886 ausgesprochenen Satze aus: „Die ganzen Zahlen hat der liebe Gott gemacht, alles andere ist Menschenwerk." (Vgl. Mathemat. Annalen, Bd. 43 (1893), S 15.)

[1]) Darunter natürlich auch diejenigen jüdischer Geburt oder auch nur rein jüdischer Abkunft verstanden.

[2]) Vg „Eloge de Pascal" in Condorcet, Oeuvres (Edit. d'Arago), t. (1847)

[3]) Z. B. Newton, Opera IV (1782), p. 429; Newton. Optice, latine redd. S. Clarke (1740), Quaest. XXXI, p. 327; auch an vielen anderen Stellen.

(1643—1727), Leibniz (1646—1716), Euler[1]) (1707—1783), Ampère[2]) (1775—1836), Gauss[3]) (1777—1855), Cauchy[4]) (1789—1857), Grassmann[5]) (1809—1877), Riemann[6]) (1826—1866). Ferneres auf einen weiteren Kreis von Gelehrten sich erstreckendes, auch nach dieser Richtung interessantes Material findet man bei W. Ahrens, Scherz und Ernst in der Mathematik, Leipzig 1904.

Unter dem obigen Titel „Mathematik und Apologie" hat im Heft 9/10 dieser Monatsschrift Prof. Fink einen Aufsatz veröffentlicht, in dem aber — ohne daß es freilich ausdrücklich gesagt wird — nicht von Mathematik, sondern von mathematischer Naturwissenschaft die Rede ist, nämlich von Astronomie und mathematischer Physik. Es sei daher gestattet, in den vorliegenden, im Anschluß an jenen Aufsatz und zu seiner Ergänzung niedergeschriebenen Zeilen auch die Beziehungen zwischen mathematischer Naturwissenschaft und Apologie zu berühren, wobei ich mich jedoch auf zweierlei Gedanken beschränken möchte.

* * *

[1]) Vgl. N. Fuss, Eloge d'Euler (Petersburg 1783); „Eloge de M. Euler" in Condorcet, Oeuvres (Edition d' Arago), t. 3; Artikel „Euler" der Allg. Deutsch. Biogr., Bd. 6 (1877), S. 427 usw.

[2]) Z. B. Journal et Correspondance de A.-M. Ampere, recueillis par Mme H. C. (1872), p. 354; A.-M. Ampère et J.-J. Ampère, Correspondance . . . rec. p. Mme. H. C., 2me éd. (1875), t. I, p. 143; vgl. auch Valson, La vie et les travaux d' A.-M. Ampère (1886).

[3]) Z. B. Gauss, Werke, Bd. 8 (1900), S. 177; Briefw. zw. C. F. Gauss u. W. Bolyai, herausg. v. Schmidt u. Stäckel (1899), S. 37, 132; Bruhns, Briefe zw. Al. v. Humboldt und Gauss (1877), S. 75; Briefw. Gauss-Schumacher, Bd. 1 (1860) S. 291, 298, Bd. 5 (1863), S. 196; Briefw. Gauss-Bessel (1880), S. 453. Vgl. auch S. v. Waltershausen, Gauss zum Gedächtnis (1856).

[4]) Aug. Cauchy, Sept leçons de physique générale (1868), p. 16, 27f. Vgl. auch namentlich Valson, La vie et les travaux du baron Cauchy (1868), t. 1, p. 85, 173, 199f. Die im Jahre 1833 gehaltenen Leçons de phys. gén. dieses neben Fermat grössten französischen Mathematikers sind auch heute noch lesenswert.

[5]) Herm. Grassmann, Über den Abfall vom Glauben (1878).

[6]) Riemann, Werke, 2. Aufl. (1892), S. 557f.

Der Begriff der „Funktion“, der für weite Teile der Mathematik und für die gesamte exakte Naturwissenschaft grundlegend ist, ist dem Leser aus dem zitierten Aufsatz vertraut. Die Differentialgleichungen, die die gewöhnliche und bis in die neueste Zeit allein ernstlich in Betracht kommende Form des exakten Ausdrucks der Naturgesetze darstellen, unterscheiden sich von gewöhnlichen Gleichungen zwischen festen Größen und unabhängigen veränderlichen Größen (Variabeln) samt bekannten Funktionen von ihnen einerseits, unbekannten Funktionen derselben unabhängigen Variabeln andererseits lediglich dadurch, daß in ihnen auch noch Differentialquotienten der unbekannten Funktionen vorkommen. Dieser Begriff des Differentialquotienten, der freilich, auf gemeinverständliche Weise dem Leser in Kürze kaum völlig klar gemacht werden kann, bedarf aber gegenüber der zitierten Darstellung noch einer weiteren Klärung, um so mehr als im Anschluß an die vorher erwähnten „unendlichgroßen Zahlen“ ein Mißverständnis nahe liegt. Unendlichkleine Größen gibt es in der Analysis nicht (entgegen der Meinung einer bekannten philosophischen Schule, der um Hermann Cohen gescharten Neukantianer); eine Zahl ist entweder genau gleich Null, oder aber sie hat einen von Null verschiedenen Wert, dessen Verhältnis beispielsweise zur Eins durch Division festzustellen ist und der also gewiß nicht unendlichklein, sondern endlich ist. Es handelt sich[1]) also nicht um unendlichkleine, sondern um kleine aber endliche Verschiebungen der Werte der unabhängigen Variabeln und um die dadurch bedingten Veränderungen der Funktionswerte. Es kann sein und ist in der naturwissenschaftlichen Praxis in der Tat regelmäßig der Fall, daß das Verhältnis oder der Quotient einer kleinen Veränderung der unabhängigen Variabeln und der dazu gehörigen Veränderung einer Funktion von ihr einem bestimmten endlichen Wert (Grenzwert) zustrebt, sobald man die Änderung der unabhängigen Variabeln sich kleiner und kleiner werden denkt; dann wird der reziproke Wert jenes bestimmten Grenzwertes, der selbst

[1]) Zum Verständnis des Folgenden vgl. den zitierten Finkschen Aufsatz.

wieder eine Funktion der unabhängigen Variabeln darstellt, ein Differentialquotient der ersten Funktion genannt. Die Aufgabe der Lösung einer solchen Differentialgleichung besteht darin, die unbekannten Funktionen in ihrer Abhängigkeit von den unabhängigen Variabeln zu bestimmen, also z. B. den Zustand eines (mit der Zeit sich ändernden) naturwissenschaftlichen Systems (unbekannte Funktion) in seiner Abhängigkeit von der Zeit (unabhängige Variable), oder kürzer ausgedrückt: den Zustand des Systems in jedem gewünschten Zeitmoment. Die Lösung einer solchen Differentialgleichung hat überdies stets die Eigentümlichkeit, daß in ihr noch unbekannte feste Größen (nicht Funktionen) vorkommen, deren Wert aus der Differentialgleichung selbst, d. h. aus dem Naturgesetz an sich nicht erschlossen werden kann; zur Bestimmung dieser Größen bedarf es vielmehr noch der Kenntnis der Funktion für irgendein Wertsystem der unabhängigen Variabeln, in unserem Fall also der Kenntnis des Zustands des Systems zu irgendeiner (nicht gerade der gewünschten) Zeit.

Aus diesen Verhältnissen heraus erklärt sich der Laplacesche Gedanke der geistigen Beherrschung des gesamten Weltalls von der frühesten Vergangenheit bis zu der fernsten Zukunft, die in dem von Prof. Fink a. a. O, (S. 512) zitierten Satze zum Ausdruck kommt; dreierlei scheint Laplace zu jener Beherrschung notwendig und daher anstrebenswert (wenn auch nicht in endlicher Zeit erreichbar) zu sein: die Kenntnis erstens der Kräfte (Naturgesetze) und zweitens des Zustands des Weltalls in einem beliebigen Augenblick sowie drittens die Möglichkeit der mathematisch-rechnerischen Durchführung. Wie weit diese an sich rein wissenschaftliche Auffassung bei Laplace immerhin mit einer gewissen areligiösen Anschauung Hand in Hand ging, kennzeichnet hinreichend seine in bezug auf seinen berühmten „Traité sur la Mécanique céleste“ gemachte Bemerkung: „Gott“ sei eine Hypothese, die er nicht notwendig gehabt habe.

Ganz und gar anders liegen aber zweifellos die Dinge bei Leibniz, der — vielleicht das größte wissenschaftliche

Genie, das die Weltgeschichte aufweist, und im Besitz mancher Ideen, deren Durchführung uns erst die neueste Zeit gebracht hat — allerdings auch Auschauungen geäußert hat, die der Vorstellung eines Golem und auch dem erwähnten Laplaceschen Gedanken nahezukommen scheinen. Allein deshalb darf Leibniz keineswegs im Sinn unseres Themas mit Laplace zusammengestellt werden; wenn Leibniz der Wissenschaft, die er selbst um die erhabensten und weitesttragenden Entdeckungen und Erfindungen bereichert hat, Großes und auch wohl manchmal Allzugroßes zugetraut hat, so kann er sich doch den Verdacht religiöser Gleichgültigkeit oder gar Verneinung deshalb keineswegs zuziehen; der Verfasser des „Essai de Théodicée" hat sich zwar nicht, wie es zu seiner Zeit noch vielfach üblich war, die wissenschaftliche Forschungsfreiheit von kirchlichen Lehrsätzen einengen lassen, wohl aber das Reich des Glaubens stets als ein solches aufgefaßt, mit dem die Wissenschaft keine Differenzpunkte habe und haben könne.

Wenn man übrigens, anstelle der von Laplace gemeinten Beherrschung des gesamten materiellen und geistigen Alls, nur an die Behandlung der den exakten Naturwissenschaften[1]) zugänglichen Naturvorgänge denkt, so ist in dieser Beschränkung das Laplacesche Ziel zwar nicht wirklich erreichbar, aber eben als Ziel durchaus vernünftig und sicherlich in keinem Widerspruch mit unseren religiösen Ansichten. Dieses beschränkte Ziel hat Kirchhoff in seiner Heidelberger Festrede „Über das Ziel der Naturwissenschaften" (1865) als die höchste Aufgabe der Naturwissenschaften geschildert[2]), der nämliche

[1]) Der Bereich der Naturvorgänge, die der exakten d. h. quantitativ bestimmenden und mit mathematischen Hilfsmitteln arbeitenden Naturwissenschaft zugänglich sind, ist freilich nicht unveränderlich, sondern er erweitert sich mit der zunehmenden „Mathematisierung" der Wissenschaft.

[2]) „Kennte man alle Kräfte der Natur und wüßte man, welches der Zustand der Materie in einem Zeitpunkt ist, so würde man ihren Zustand für jeden späteren Zeitpunkt durch die Mechanik ermitteln, und ableiten können, wie die mannigfaltigen Naturerscheinungen einander folgen und begleiten. Das höchste Ziel, welches die Naturwissenschaften zu erstreben haben, ist die Verwirklichung der eben gemachten Voraussetzung."

Kirchhoff, der die bloße „Beschreibung“ als einzige Aufgabe der Mechanik so sehr hervorgehoben hat. Eine Differentialgleichung, und umfaßte sie auch die Naturgesetze des gesamten Alls, ist eben nichts als eine besonders einfache und prägnante Art der Beschreibung. Von einem Erklären im vollen Sinne des Wortes — daran zweifelt kein ernster Forscher — kann dagegen in der Naturwissenschaft keine Rede sein, wie dies auch Prof. Fink hervorgehoben hat; es handelt sich hier beim sogenannten „Erklären“ nur, wie Mach sich einmal ausdrückt, um die Zurückführung ungewöhnlicher Unverständlichkeiten auf gewöhnliche Unverständlichkeiten, z. B. der ungewöhnlicheren Unverständlichkeit „die Planeten bewegen sich um die Sonne“ auf die uns gewöhnlicher gewordene „weil Sonne und Planeten vermöge der „„Schwere““ einander anziehen“. Ich bin sogar der Meinung, daß ein wirkliches Erklären der Naturvorgänge wie überhaupt ein wahres Erkennen der Außenwelt, von der wir ja nur einen unseren Sinnen und Erkenntnisfähigkeiten entsprechenden Schein besitzen, zu den Dingen gehört, von denen gilt: עין לא ראתה אלקים זולתך, daß ein Einblick in sie in diesem Leben der menschlichen Natur versagt ist, und handle es sich auch um die geistig, sittlich und religiös höchststehenden Männer.

Zweitens möchte ich zu dem Thema „exakte Naturwissenschaft und Apologie“ noch einen schon von Prof. Fink berührten Gedanken seiner Aktualität halber hier besonders hervorheben. Von endgültig gesicherten Naturgesetzen zu sprechen ist ein Unding; jede Theorie und jedes Gesetz muß es sich gefallen lassen, auf Grund neuer Erfahrungstatsachen oder auf Grund neuer deduktiver Folgerungen aus bekannten Tatsachen verbessert, geändert oder selbst über den Haufen geworfen zu werden. Es bedarf kaum des Hinweises auf Beispiele für diese Tatsache; ich erwähne nur einige historisch berühmte und sachlich besonders wichtige, im Laufe der Zeit aufgegebene Theorien, so die Lehre, daß im leeren Raum schwere Körper schneller fallen als leichte, die Newtonsche Emissionstheorie des Lichtes (die übrigens in allerneuester Zeit wieder in ernste Erwägung gekommen ist), den Satz von der

Unteilbarkeit der Atome. Wenn auch ich persönlich nicht glaube, daß es heute wichtigere Theorien und Lehrsätze naturgesetzlichen Charakters gibt, die für die Auffassung einer kritischen Erkenntnistheorie im Widerspruch mit der Lehre des überlieferten Judentums scheinen, so würde dennoch auch in einem solchen Fall die Tatsache der Vorläufigkeit aller naturwissenschaftlichen Theorien imstande sein, die Überlieferung zu schützen und dem religiös Überzeugten ohne das Opfer des Intellekts Halt zu gewähren.

So bekannt aber auch in den weitesten Kreisen diese apologetisch wichtige Tatsache an sich ist, so ist doch vielfach die Meinung verbreitet, jene Vorläufigkeit beziehe sich nur auf die besonderen Theorien und Hypothesen im einzelnen, die anscheinend völlig fundamentalen Grundlagen der Naturwissenschaft seien dagegen vor Erschütterung bewahrt. Diese (freilich schon durch die moderne Widerlegung der Lehren von der Unteilbarkeit der Atome und von der Konstanz der chemischen Elemente ins Wanken geratene) Auffassung soll noch kurz aber gründlich zerstört werden. Ich wähle zu diesem Zweck aus der Reihe der modernsten Theorien, die gewisse Grundlagen der Physik und damit der gesamten Naturwissenschaft umstürzen und teilweise selbst die ältesten Pfeiler der Erkenntnistheorie erschüttern, das Beispiel der Relativitätstheorie.

„Von Stund an sollen Raum für sich und Zeit für sich völlig zu Schatten herabsinken und nur noch eine Art Union der beiden soll Selbständigkeit bewahren“ so lauten die Worte, mit denen Minkowski seinen berühmten auf der Kölner Naturforscherversammlung 1908 gehaltenen Vortrag „Raum und Zeit“ [1]) einleitete und in denen sich deutlich die revolutionäre Wirkung der Relativitätstheorie ausdrückt, über deren damals vorliegende Ergebnisse jener Vortrag berichtete. Über diese Theorie in wenigen Worten verständlich und überzeugend zu berichten ist unmöglich; seit einigen Monaten liegt übrigens

[1]) In Buchform erschienen, Leipz. 1909.

eine gemeinverständliche Darstellung [2]) der Grundlagen jener Theorie von berufenster Seite vor, nämlich von dem Hauptschöpfer jener Theorie, A. Einstein. Nur einige Andeutungen sollen hier gegeben werden, die die im vorigen Absatz erwähnte Meinung gründlich zu zerstören genügen dürften und die vielleicht den einen oder anderen Leser auch vom erkenntnistheoretischen Interesse her zu weiterer Beschäftigung mit dem Gegenstand anregen.

Wir wollen vom Begriff der Gleichzeitigkeit ausgehen. Wenn ich sage: „In diesem Moment lasse ich einen Stein fallen", so hat nach allgemeiner Anschauung die Zeitbestimmung in dieser Behauptung nicht nur einen Sinn für mich, sondern ebenso für jedes andere vernünftige Wesen; der in Frage stehende Moment ist anscheinend durch meine Behauptung auch z. B. für einen in der Straßenbahn an mir vorüberfahrenden Passagier oder auch für ein denkendes Wesen auf dem Mond definiert, falls ein solches dort existierte und hinreichend scharfes Gesicht und Gehör besäße. Oder anders ausgedrückt: Der Zeitbegriff scheint in der Natur absolut, im besonderen auch unabhängig vom Raumbegriff zu sein, der Begriff der „Gleichzeitigkeit" hat daher einen objektiven Sinn; wenn ich zwei Ereignisse (z. B. zwei Bombenabwürfe) als gleichzeitig vor sich gehend beobachte und diese meine Wahrnehmung genau richtig ist, so sind die beiden Ereignisse auch gleichzeitig für irgendeinen anderen Beobachter, falls nur dieser die Gleichzeitigkeit oder Ungleichzeitigkeit der Ereignisse genau so präzis feststellen kann wie ich. Diese Anschauung — obgleich völlig unbeweisbar — war bis vor kurzem in der Naturwissenschaft ausnahmslos benutzt und von niemandem bezweifelt, ebensowenig wie jemand (von ganz vereinzelten Ausnahmen abgesehen) im Altertum oder Mittelalter bezweifelt hat, daß sich die Sonne um die Erde bewegt.

Nun zeigt aber die natürlich ganz besonders auf der erwähnten Annahme und ihren Konsequenzen für die Zeitmessung

[2]) Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie, 1917 (Sammlung Vieweg, Heft 38).

aufgebaute Mechanik, wie sie, vornehmlich von Newton begründet, bis zum heutigen Tag sich entwickelt hat und gelehrt wird, gewisse Widersprüche mit der modernen Lichttheorie, insbesondere auch mit dem Fortpflanzungsgesetz des Lichtes, nach dem sich das Licht im leeren (man muß heute hinzufügen: und der Schwere entzogenen) Raum gradlinig mit einer festen Geschwindigkeit von c=300000 km pro Sekunde ausbreitet (die Bezeichnung c für diese physikalische Größe soll zur Abkürzung im folgenden beibehalten werden). Diese Widersprüche etwa dadurch zu beheben, daß jenes Fortpflanzungsgesetz in einer bestimmten durch die Ätherhypothese dargebotenen Richtung abgeändert würde, hat sich als unmöglich erwiesen, da neue äußerst scharfsinnige und feine Experimente das erwähnte Gesetz als richtig erwiesen.

Gegenüber allen Bemühungen zum Ausgleich dieser Gegensätze durch neue etwas künstliche Hypothesen hat Einstein im Jahre 1905 den großen und kühnen prinzipiellen Schritt getan, unter vorläufiger Außerachtlassung der gewohnten Vorstellung von der absoluten Zeit nun umgekehrt zu fragen, wie die Grundgesetze der Mechanik beschaffen sein müssen, damit sie vereinbar seien mit dem Fortpflanzungsgesetz des Lichtes, und welche Konsequenzen für die Zeit- und Raummessung sich aus etwaigen Änderungen der Mechanik ergeben. Einstein hat die (gar nicht besonders schwierige) rechnerische Durchführung dieser Aufgabe geleistet und gezeigt, wie auf diese Weise alle künstlichen Hypothesen überflüssig werden, alle vermeintlichen Schwierigkeiten in der modernen Optik sich in ein Nichts auflösen, während allerdings andererseits mit vielen Vorstellungen gebrochen werden muß, die einem jeden von uns als selbstverständlich und unbezweifelbar erscheinen. Endlich hat Minkowski im Jahre 1908 die Einsteinsche Theorie mathematisch ausgebaut, bei ihrer grundsätzlichen Ausdehnung auf die ganze Mechanik die überraschendsten Ergebnisse gewonnen und auch mehr vom philosophischen Standpunkt aus die Konsequenzen beleuchtet; im Anschluß an die Resultate des mitten unter diesen Arbeiten vorzeitig verstor-

benen Minkowski ist seitdem, unter besonders fruchtbarer Mitarbeit Einsteins selber, das heute schon imposante Gebäude der Relativitätstheorie entstanden, in dem u. a. auch das alte, bis vor kurzem fast unangreifbar scheinende Problem der Gravitation seinen Platz zu finden scheint.

Unter den Ergebnissen dieser Theorie seien hier nur einige besonders wichtige und überraschende ohne nähere Beleuchtung kurz angeführt. Eine vom Raum unabhängige, „absolute" Zeit oder der Begriff absoluter Gleichzeitigkeit existieren nicht; von zwei Beobachtern, die relativ zueinander in Bewegung sind hat jeder seine besondere Zeit, und zwei Ereignisse, die für den einen von ihnen gleichzeitig sind, sind es nicht für den anderen. Auch die Raummessung, z. B. die Messung einer Entfernung, ergibt für relativ zueinander bewegte Beobachter verschiedene Ergebnisse; wenn z. B. ein Fußgänger und ein Radfahrer, die mit gleichen Abzügen desselben Normalmaßstabes versehen sind, auf ihrem Weg die nämliche Strecke ihrer Straße messen, so erhalten sie dafür verschiedene Werte. Es gibt im Weltall eine größte Geschwindigkeit, die Lichtgeschwindigkeit c, und es kann keine sie übersteigende Geschwindigkeit gefunden werden; auch durch gleichsinnige Zusammensetzung zweier Geschwindigkeiten, die beide sehr groß sind, läßt sich keine Überlichtgeschwindigkeit erzielen. Die Masse eines Körpers ist nicht wie in der gewöhnlichen Mechanik eine unveränderliche Größe, sondern sie nimmt zu oder ab, je nachdem der Körper Energie aufnimmt oder abgibt; das zweite Grundgesetz der Mechanik, nach dem bei der Bewegung eines Körpers die bewegende Kraft proportional gesetzt wird der durch sie hervorgerufenen Beschleunigung, bleibt also in der „relativistischen" Mechanik nicht mehr allgemein gültig. Die Sätze von der Erhaltung der Masse und der Erhaltung der Energie sind nicht mehr getrennt und sogar wenn man jeden für sich allein betrachtet, überhaupt nicht mehr genau gültig, sondern sie stellen zusammengenommen ein einziges Naturgesetz dar.

Der Leser wird schon nach dieser andeutenden Darstellung einiger Ergebnisse, die an dieser Stelle genügen muß, ein-

wenden: Wenn dem so wäre, wie käme es dann, daß wir von allen diesen Tatsachen bisher nichts bemerkt haben? Darauf ist zu erwidern, daß dies an folgendem liegt: Die Abweichungen der neuen Theorie von der alten Physik sind umso größer, je größer die dabei in Frage kommenden verhältnismäßigen Geschwindigkeiten sind; die Abweichung ist klein, solange die verhältnismäßige Geschwindigkeit klein ist im Vergleich zur Lichtgeschwindigkeit. Im Verhältnis zu dieser sind aber in Wirklichkeit alle uns für gewöhnlich in der Natur entgegentretenden Geschwindigkeiten äußerst klein; z. B. beträgt selbst die Bahngeschwindigkeit der Erde relativ zur Sonne nur etwa den zehntausendsten Teil der Lichtgeschwindigkeit, so daß bei entsprechenden Problemen die durch die Erdbewegung bewirkten Abweichungen von der gewöhnlichen Mechanik noch außerordentlich winzig sind; erst recht gilt dies also für die gewöhnlichen Bewegungen auf der Erde. Dadurch wird die Bedeutung der durch die Relativitätstheorie hervorgerufenen wissenschaftlichen Revolution aber keineswegs geschmälert; denn einmal ist die grundsätzliche Bedeutung der neuen Ergebnisse, deren erkenntnistheoretischer Inhalt freilich noch nicht genügend geklärt ist, an sich ganz unabhängig von der praktischen Wirkung, und ferner gibt es in der Tat im Bereich unserer Erfahrung, sogar auf der Erde, Geschwindigkeiten, die erheblich sind im Vergleich zu c, z. B. die Geschwindigkeiten der durch die Kathodenstrahlen oder durch die β-Strahlen der radioaktiven Substanzen fortgeschleuderten elektrischen Teilchen.

Zum Schluß sei bemerkt, daß zwar nicht alle, aber doch die Mehrzahl der Physiker heute auf dem Boden der Relativitätstheorie stehen und sie als Grundlage für die gesamte Naturwissenschaft fordern; es ist wohl möglich, daß unsere fernen Nachkommen mit der gleichen Selbstverständlichkeit relativistisch denken wie wir heute in bezug auf die Bewegung der Erde kopernikanisch. Ferner wird an dieser Stelle interessieren, daß die Schöpfer der Relativitätstheorie, Einstein (heute Akademiker in Berlin) und Minkowski, Juden sind (während das Nämliche nicht gilt von dem großen holländischen Physiker

H. A. Lorentz, der der Relativitätstheorie formal-mathematisch sehr nahe gekommen ist, aber den entscheidenden gedanklichen Schritt nicht getan hat). Das überlieferte Judentum, weit entfernt in solchen geistigen Umwälzungen eine Antastung seiner Lehre zu sehen, blickt vielmehr bei solchem Anlaß gleichzeitig mit Stolz und Bescheidenheit auf die großen und doch so begrenzten Fähigkeiten, die Gott dem Menschengeist verliehen hat.



Mendele mocher sephorim

von H. S.

Sch. J. Abramowitsch, der Senior der jüdischen Schriftsteller ist nicht mehr. Anfangs Dezember ist der über 80jährige in Rußland verschieden. Die jüdischen Zeitungen widmen ihm, dem „Seide", wie ihn verehrende Liebe genannt hat, dem Großvater der gesamten russischen, polnischen, litauischen Judenheit rührende Nachrufe; Trauerversammlungen in allen größeren Städten ehren das Andenken des wärmsten Freundes, des unermüdlichen Verteidigers aller sozialen Schichten, aller positiv jüdischen Richtungen des Ostjudentums. Seit mehr als 60 Jahren haben Mendeles Schriften der jüdischen Literatur das Gepräge gegeben, haben in ihrer ganz einzigartigen, rein ostjüdischen Form ein Novum geschaffen, wert und wohl auch schon gewertet, in einer Reihe mit den Großen der übrigen Weltliteratur genannt zu werden. Und für uns ein unerschöpflicher Schatz, ein untrüglicher Wegweiser, eine Leuchte auf dem Weg zum Herzen unserer Brüder im Osten.

Kein Problem der Ostjudenfrage, das er nicht durchdacht hat und uns in seinen Schriften durchleben läßt, kein Schatten, den er nicht zu erhellen sich bemüht, kein noch so geheimer Krebsschaden, dem er nicht mit scharfer Sonde zu Leibe rückt, aber auch kein Stand so gering, kein Milieu so niedrig, daß er ihm nicht sein liebendes Vaterherz, sein erbarmendes Wort, seinen liebkosenden, tröstenden Humor gewidmet hätte. Gilt

doch seine besondere Liebe den Armen, den Ärmsten der Armen, den Juden der Dörfer und elenden Flecken des Judenrayons, deren Reichster noch ein rechter Kabzan nach unseren Begriffen ist. Ihre soziale Besserstellung, ihre geistige Hebung sind das Leitmotiv aller seiner Schriften. Seine tiefste Verachtung läßt er die Schmarotzer spüren, die noch den letzten Pfennig dieser Armen erpressen, von ihrem Blute ein Drohnenleben führen. Offene Feindschaft, rücksichtsloses Verdammen kündet er den „geistigen Rettern", die ohne Kenntnis des Milieus das geistige Gut, das jüdische Volk reformieren und in Anpassung an die es umgebende Kultur „neuorientieren" wollen.

Mendeles Werke lassen sich nicht übersetzen, sie verlieren ihre Eigenart, den ganzen anheimelnden Schmelz bei der Übertragung ins Deutsche. Nur seine Schreibart und einen Begriff von der unendlichen Liebe und dem Scharfblick, mit dem der Verfasser seine Bilder aus dem Leben schöpfte, soll eine im nächsten Heft erscheinende „Verdeutschung" wiedergeben.

Von der Fülle der uns von dem Unvergeßlichen hinterlassenen Werke seien hier nur erwähnt: „Die Klatsche" (Die Stute), ein philosophierendes Gleichnis, ein Buch, in dem der Verfasser Abrechnung hält mit all denen, die aus dem Ostjuden ein abgetriebenes, kaum mehr einem Lebewesen gleiches, zu Tode erschöpftes, von Ort zu Ort gestoßenes, halb verhungertes und erfrorenes, ausgesaugtes Lasttier gemacht haben, ihm nun aber auch nicht das Gnadenbrot oder ein leichtes Ende gönnen, sondern es immer wieder aus dem Stalle holen, um von seiner Intelligenz, von seinem Spürsinn, von seinen schwachen Kräften zu profitieren.

„Das Winschfingerl", die Lebens- Leidens- und Liebesgeschichte zweier Bethhamidrasch-bochrim, das Lebens- und Leidensbuch der gesamten ostjüdischen armen Jugend im Dorf, in den Flecken und Provinzstädten. Das Bethhamidrasch mit all seinen Typen läßt uns der Verfasser sehen und erleben, aber auch die Dorfstraße, die Wiese und den Wald mit all

ihren Schönheiten, wie sie das jüdische Auge sieht und empfindet. Das geistige Werden der Kinder, aber auch ihre Ungezogenheiten und Bubenstreiche werden uns gezeigt. Das sind noch alles Sonnenseiten des Buches, alle Tragik bestrahlt und gemildert von einem sonnigen Humor. Die Schatten zeigen uns die Gefahren, die dieser Jugend drohen, drohen vom Wolf im Schafgewand, von den „schönen Juden mit langen Bärten", die unter dieser Jugend Opfer suchen für ihr schändliches Gewerbe, die diese Knaben verkaufen an Klöster und Kadettenanstalten, und auch vor den Türen der Mädchenhändler macht der Verfasser nicht Halt; die ganze Schändlichkeit, den beschämenden Jammer läßt er uns empfinden und schreit mit Gewalt: „Du auserlesenes Volk, wie kannst Du diese Individuen in deiner Mitte dulden?" —

„Frischke der Krummer", das Lebensbild der Bettler und Schnorrer, ein Buch, das uns erzählt vom Schlamm, von den finstersten Tiefen jüdischen Lebens, aber uns auch köstliche Perlen in diesem Schlamm finden läßt.

„Massoauss binjomin haschlischi", ein Buch vom Wandern und von Wundern, wie sie eben nur Binjamin und Senderle aus dem jüdischen Dorf zustoßen können.

In jedem neuen Buch ein neues Problem, jede Zeile geschrieben mit jüdischem Herzblut, aber auch mit dem nicht zu unterdrückenden, lebenserhaltenden Humor und der Hoffnung auf kommende bessere Zeiten, ein Ausdruck der Liebe, der väterlichen Sorge, des „Seiden's" Stolz auf seine, das ganze jüdische Volk umfassende Enkelschar.



Literarische Notizen

von Rektor Dr. D. Hoffmann.

XIII.

Im Sifre Deut. Piska 17 heißt es: Die im Deut. 1,17 befindliche Ermahnung: „Ihr sollt kein Ansehen der Person beim Gerichte achten“ ist an denjenigen gerichtet, dem es obliegt, die Richter einzusetzen. Du wirst vielleicht sagen: Jener Mann ist schön, den will ich zum Richter ernennen; der ist mein Verwandter, ich will ihn zum Richter machen; jener hat mir Geld geliehen, jener versteht alle Sprachen, ich will ihn zum Richter ernennen; — solche Richter würden aus Unkenntnis des Gesetzes den Unschuldigen verurteilen und den Schuldigen freisprechen usw. Den Sinn dieses Gesetze gibt Maimonides im Sepher Hamizwoth (Verbot 284) richtig mit den Worten: „Man darf nicht einen Mann zum Richter ernennen, der nicht ein Weiser ist in der Thora-Wissenschaft, wegen irgendwelcher anderen Vorzüge, die er besitzt.“ Dieses Verbot hat auch Maimonides in seinem Codex, H. Synhedrin 3,8 als Halacha aufgestellt. Ebenso entscheidet auch der Schulchan Aruch (Ch. M. 8,1).

Betrachtet man aber nach dieser Auffassung die Beispiele des Sifre, so wird man nicht wenig erstaunen, unter den Vorzügen, wegen derer ein Mann besonders zum Richter geeignet sein soll, auch den zu finden, den der Satz: „jener Mann hat mir Geld geliehen“ (איש פלוני הלוני ממון) enthält. Dies hat das Münchener Manuskr. des Sepher Ham., das von Dr. Heller im Jahre 1914 herausgegeben wurde, damit verbessern wollen, daß es im Sifre anstatt der obigen Worte: איש פלוני בעל ממון (jener Mann ist ein Geldbesitzer) gesetzt hat. Das ist allerdings ein Vorzug, der den Richter unabhängig und unbestechlich macht, wofür unsere Weisen aber kurz עשיר gesagt hätten. Rab. David Pardo in seinem Kommentar zum Sifre findet es überhaupt auffällig, daß jemand wegen eines ihm gewährten Darlehens einen zum Richter ernennen will, da dies doch — schon als רבית מאוחרת verboten ist. Er will nun

daraus den דין folgern, daß eine bloße Gefälligkeit (טובת הנאה), die man einem Gläubiger erweist, nachdem man das Darlehen bereits bezahlt hat, nicht als רבית betrachtet wird.

Es ist aber vorliegender Fall ein eklatantes Beispiel, wie ein Text durch Unverständnis des Kopisten korrumpiert werden und irre führen kann. In meinem Midrasch Tannaïm S. 9 findet man anstatt הלוני ממון das unverständliche אנלים מינם, was aber durch eine Randglosse richtig mit יודע חכמת יונים (er kennt die griechische Philosophie) erklärt wird. Es hat wohl ursprünglich im Text אלניסטים (ἑλληνιστής) gestanden, das einen Mann mit griechischer Bildung bezeichnet. Im Sifre hat es demnach auch ursprünglich gelautet: הליניסטון (die griechische Endung ης wird oft bei den Lehnwörter in ון geändert). Ein Abschreiber, der dies nicht verstanden hat, glaubte הלוני ממון dafür setzen zu müssen, indem er das eine Wort in zwei teilte.

Auch der Satz: „jener Mann ist mein Verwandter" (איש פלוני קרובי) fällt auf. Es ist nicht einzusehen, welcher Vorzug darin liegt. Vergleicht man aber die Pesikta des Rabbi Kahana S. 179 und Lev. rabba c. 30, so findet man dort, daß von Rabbi Elasar b. Simon gerühmt wurde, er sei ein קרוב ופייטן, wo vom Aruch (s. v. קרב) קרוב mit דרשן (Prediger) erklärt wird. Man wird danach im Sifre ebenfalls קרוב lesen und dies mit „Prediger" oder „Hymnendichter" übersetzen. (Vgl. noch über קרוב D. Oppenheim in Rahmers Literaturblatt 1876 S. 15 und D. Feuchtwang in Magazin für die Wissenschaft des Judentums 1887 S. 196f.).

Die vorliegende Sifre-Stelle lehrt also eindringlichst, daß bei der Besetzung eines Amtes zur Entscheidung von religionsgesetzlichen Fragen nicht irgendwelche persönlichen Vorzüge des Aspiranten maßgebend sein dürfen, wenn die Hauptsache, die gründliche Kenntnis, חכמת התורה, fehlt. Wer dies nicht beachtet, übertritt nach Maimonides und Schulchan-aruch ein Thora-Verbot, was die verderblichsten Folgen nach sich ziehen muß. — Mögen die Instanzen, die bei der Besetzung eines Rabbinats das entscheidende Votum haben, sich dies gesagt sein lassen!

XIV.

Wir wollen bei dieser Gelegenheit noch auf einen Schreibfehler aufmerksam machen, der sich in unsere Sifre-Ausgaben eingeschlichen hat. In Sifre Deut. Piska 127 heißt es: An drei Stellen befindet sich ein Abschnitt über die Festzeiten: Im Leviticus wegen ihrer Ordnung (wie sie der Reihe nach im Jahre aufeinander folgen), in Numeri wegen der Festopfer und im Deuteronomium wegen הצבור. Letzteres Wort ist dunkel und verschieden erklärt worden. Hirsch in seinem Kommentar zu Lev. 23,1 übersetzt den letzen Satz: „im Deuteronomium um die Verpflichtung der öffentlichen Festbelehrung der Gemeinde zu lehren.“ Ich muß gestehen, daß mir diese Erklärung unverständlich ist. Wo steht in Deut. 16 etwas von einer öffentlichen Festbelehrung der Gemeinde? Sollte vielleicht Hirsch dasselbe meinen, wie Malbim erklärt? Er sagt: „Im Deuteronomium wiederholte er alles für ganz Israel, das sich damals versammelt hatte, um die einzelnen Gesetzesbestimmungen zu empfangen, die bisher noch nicht gesagt worden waren.“ — Wir werden weiter sehen, daß diese Erklärung nicht befriedigt. Nach Friedmann soll die Stelle sagen: Da nach jedem Sabbatjahre am Hüttenfeste die Gemeinde sich versammelte, und diese Stücke aus Deuteronomium vorgelesen wurden, so mußte auch ein Festabschnitt in diesem Buche stehen, damit die Gemeinde auch über die Feste belehrt werde. Diese Erklärung ist aus vielen Gründen unhaltbar. Erstens ist es fraglich, ob man den Festabschnitt des Deut. der Versammlung vorgelesen hat (vgl. Sota 41a). Zweitens würde Sifre für diese Versammlung nicht den Ausdruck הצבור gebrauchen, sondern הקהל, wie die Schrift und die Mischna. Drittens: Nach Analogie des vorgehenden סדרן und קרבן muß הצבור auch etwas bezeichnen, das in Deut. 16 enthalten ist. Nach Friedmanns Erklärung aber enthielte das Festgesetz nichts besonderes; es wäre nur wegen des צבור das alte Gesetz wiederholt. Daß Sifre bei derartigen Bemerkungen den neuen Inhalt des wiederholten Abschnitts angeben will, beweist eine andere ähnliche Sifre-Stelle in Piska 103: „Warum sind die Abschnitte über die

verbotenen Tiere im Deut. wiederholt? Die בהמות wegen שסועה und die Vögel wegen ראה." An dieser Stelle bezeichnet das Wort nach מפני jedesmal das in dem fraglichen Abschnitt enthaltene Neue. Wir haben also auch hier nach מפני eine Lehre zu suchen, die im Festabschnitt des Deut. enthalten und um derentwillen das ganze Gesetz wiederholt ist (nach der Ansicht des R. Ismael in Menachoth 10a). Diese neue Lehre ist aber die Lehre über die Intercalation, die unmittelbar vorher im Sifre aus Deut. 16,1 deduciert wird, indem dieser Vers nach Sifre lehrt, man soll beobachten, daß im Monat Nissan immer die Ährenreife stattfindet. Tritt diese später ein, so muß ein Schaltmonat eingesetzt werden. Diese Intercalation eines Monats heißt bekanntlich עבור. Es muß also העבור statt הצבור gelesen werden. Wegen dieser neuen Lehre ist im Deuteronomium das Festgesetz wiederholt, gerade wie das Speisegesetz wegen שסועה und ראה.

Diese von mir vor mehr als 40 Jahren aufgestellte Konjektur habe ich später auch bei R. David Pardo gefunden, der noch hinzufügt, daß der Sifre die Ansicht des Tanna akzeptiert, es sei das Jahr, in welchem Moscheh Rabbenu von hinnen schied, ein Schaltjahr gewesen. Nachträglich wurde mir diese Konjektur durch die Handschrift des Midrasch-hagadol bestätigt, vgl. mein Midrasch Tannaïm S. 89. Damit ist auch die Verwunderung des R. Soliman erledigt, daß letzterer das leichte סרן und קרבן erklärt und das schwierige הצבור unerklärt läßt. R. Soliman hat wohl in seinem Sifre-Text העבור gehabt, was keiner Erklärung bedarf.

Bemerkung:

Der Schluß des Artikels „Erschaffung, Entstehung, Entwickelung" von Oskar Wolfsberg (Jeschurun IV Heft 11) kann erst im nächsten Heft erscheinen, da uns die Korrektur von dem verehrten Verfasser, der im Felde steht, nicht mehr rechtzeitig zugegangen ist. Wegen Raummangels mußte auch der Schluß der Erzählung „Aus der alten Zeit" Jeschurun IV 12 sowie ein Artikel gegen die erst jüngst wieder in den Nekrologen zu Tage getretene Überschätzung der Bedeutung Wellhausens für die Religionsgeschichte Israels für die nächste Nummer zurückgestellt werden. — Der Herausgeber.

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

Jeschurun

5. Jahrgang — Nissan-Ijar 5678 / März-April 1918 — Heft 3/4

Zionismus, Nationaljudentum und gesetzestreues Judentum.

VI.

Wir haben aus der Charakterisierung der verschiedenen Theorien innerhalb des Zionismus ersehen, daß der Zionismus an sich nicht als eine geschlossene einheitliche Bewegung betrachtet werden darf, daß seine Vertreter und Vorkämpfer sich in verschiedene Gruppen spalten, die von verschiedenen Grundanschauungen ausgehen und verschiedene Ziele verfolgen. Es wäre jetzt leicht, die eine gegen die andere auszuspielen und nun den Zionisten die Frage entgegenzuhalten, welche der Grundanschauungen und Ziele nun die richtigen sind, auf die wir uns verpflichten müßten, wollen wir Zionisten sein. Das Gefühl für die Vieldeutigkeit und Verschwommenheit des Begriffes Nationaljudentum ist auch in jenen Kreisen vorhanden. Martin Buber, der überall, wo er sich nicht in den Mantel des Mystikers hüllt, von entzückender Klarheit ist, sagt in seinem Geleitwort „Unser Nationalismus“ zum zweiten Jahrgang des „Juden“: „Auf seine Eingangspforte hat der Finger eines überlegenen Passanten das geläufige Wort „Nationalismus“ geschrieben — aber wir wollen ihn nicht wegwischen, wie fremd wir uns auch dem wissen, was heute gemeinhin mit diesem Namen genannt wird“. So müssen und wollen auch wir uns mit dem auseinandersetzen, was allen jenen Gruppen gemeinsam ist. Und ein allen Gemeinsames muß doch wohl vorhanden sein. Denn der Zionismus tritt nach außen hin nun einmal als das Be-

kenntnis eines sich als Einheit fühlenden Kreises innerhalb der Judenheit auf. Ja, seine Vertreter machen darauf Anspruch, recht eigentlich das ganze jüdische Volk zu repräsentieren: Nur daß das Gemeinsame in den verschiedenen Gruppen eine andere Färbung erhält, die einerseits sie weit auseinandergehen läßt, die aber andererseits doch nicht stark genug ist, das Gefühl der Gemeinsamkeit völlig aufzuheben. So ist es auch: Die Proklamierung des Nationaljudentums ist das Gemeinsame in allen Theorien und die Lösung des Palästinaproblems das Gemeinsame in allen Zielen.

Wir wissen wohl, daß Zionismus und Nationaljudentum nicht scharf zu trennende Begriffe sind, der Zionismus das Nationaljudentum voraussetzt und das Nationaljudentum auch dort, wo es reines Nationaljudentum sein will, vielfach in den Zionismus mündet. Aber um das In- und Durcheinander ein klein wenig zu entwirren, empfiehlt es sich, die beiden Begriffe Nationaljudentum und Zionismus gesondert zu behandeln, wobei von vornherein zugegeben werden soll, daß die Gliederung nach Grundlage und Ziel das Unterscheidungsmerkmal nicht restlos trifft.

VII.

Es ist der Fluch der Schlagworte, daß sie das Verständnis für die Sache erschweren. Wir wollen jetzt vom „Nationaljudentum" reden, aber indem wir mit dem Worte „national" operieren, lösen wir in dem Leser, je nach seiner Stellung zur Sache ganz bestimmte Vorstellungen aus, die er in seinem Kopf fertig mit sich herumträgt, und jeder denkt bei dem Wort an eine andere Sache. Wir könnten nun eine Definition des Begriffes Nation geben und nach fester Umgrenzung dieses Begriffes uns den der jüdischen Nation und zuletzt den des Nationaljudentums näher zu bringen suchen. Aber die Spuren der Vorgänger schrecken. Ist doch unter den Ethnologen, den Rassentheoretikern, den Staatsrechtslehrern keine Übereinstimmung zu erzielen. Und wir haben gesehen, daß auch von den verschiedenen Vertretern des Nationaljudentums über Begriff und Wesen der Nation die mannigfachsten Meinungen ver-

fochten werden. Wenn bewiesen werden sollte, daß das Judentum nie aufgehört hatte, eine Nation zu sein, so durften das eigene Territorium und die gemeinsame Sprache nicht als Kriterien der Nation gelten. Denn dem Judentum waren diese beiden verloren gegangen. So mußte die Gemeinsamkeit der geschichtlichen Erlebnisse das entscheidende Merkmal sein. Birnbaum wieder, der in den Ostjuden eine auch heute noch durchaus lebendige nationale Gemeinschaft sieht, proklamiert in der jüdisch-deutschen Sprache, als dem Träger und Schöpfer dieser ostjüdischen Kultur das Wesenszeichen seiner ostjüdischen Nation. Bei Herzl war es gar das Bewußtsein von dem gemeinsamen Feind. Und Klatzkin erkennt wieder nur in Territorium und Sprache die einzig möglichen Kriterien des Nationaljudentums.

Also wir wollen nicht unsererseits eine eigene neue Definition geben. Freilich noch aus einem anderen Grunde, weil wir nämlich der Überzeugung sind, daß eine Definition des Begriffes jüdische Nation überhaupt nicht möglich ist. Denn die jüdische Nation ist sui generis בריה בפני עצמה eine Erscheinung, die ohne jede Analogie ist. Ihr Wesensmerkmale können daher nicht wie bei einer sonst üblichen Definition dadurch festgestellt werden, daß man einen allgemeinen Oberbegriff nennt und diesen durch besondere Kennzeichen verengert.

Doch wir haben hier schon das Resultat vorweggenommen. Wir wollen das geschichtliche Material, das, wenn auch nicht zu einer Definition, so doch zu einer näheren Kennzeichnung dienen kann, uns vorführen. Wobei vorausgeschickt werden soll: wir wissen wohl, daß wir uns im Sinne aller Beurteiler, die nicht auf dem Standpunkt des gesetzestreuen Judentums stehen, eines Fehlers in der Geschichtsbetrachtung schuldig machen, nämlich den Verlauf der jüdischen Geschichte so anzunehmen, wie er uns in unseren Quellenschriften, auch den biblischen geschildert wird. Ich wüßte keine einzige zionistische oder liberale antizionistische Autorität zu nennen, die bereit wäre, diesen Ausgangspunkt anzuerkennen. Aber

es handelt sich für uns ja auch nicht darum, dem Gegner die Unhaltbarkeit seiner Anschauung nachzuweisen oder ihn für unsere Überzeugung zu gewinnen. Wir wollen nur zu erklären suchen, warum der gesetzestreue Jude von seiner religiösen Anschauung aus sich nicht zu den Ideen des Nationaljudentums zu bekennen vermag, welcher Wahrheitskern aber andererseits auch für ihn aus diesen Ideen herauszuschälen ist.

Da ist nun das erste: Individualismus, Nationalismus und Universalismus sind in untrennbarer Einheit die Merkmale für die Aufgabe und Geschichte der Menschheitsgruppe, die Träger der göttlichen Lehre wurde. Am Anfang freilich steht nur der eine Mensch, den Gott geschaffen und dem er gekündet hat, was gut ist, und mit diesem einen Menschen war der Gesamtmenschheit ihre Aufgabe gestellt. Und da diesem einen die Freiheit des Willens zum Verhängnis wurde und seine Nachkommen entarteten und der Menschheitsaufgabe sich entfremdeten, da wurde noch einmal an einen Einzigen, an Noah, die Hoffnung auf eine den göttlichen Zwecken dienende Menschheit geknüpft. Auch diese Hoffnung trügte. Eine Einheit, die sich in der Empörung gegen Gott zusammenschließt, muß zertrümmert werden, die Sprachenverwirrung schafft die Nationen. Es liegt ein tiefer Sinn in der Erzählung, die das Erstehen der nationalen Differenzierung als ein Übel und eine Strafe erkennt. Daß diese Mannigfaltigkeit zugleich Schöpferin wertvoller Güter ist, darf nicht den Blick vor der Tatsache verschließen, daß die babylonische Sprachenverwirrung, durch welche die Menschheit seitdem geschieden ist, zugleich die Urheberin unsäglichen Elends ist. Die Erfahrungen des Weltkrieges bieten uns doch wahrlich dafür einen klassischen Beleg. Es gilt hier das Gleiche, wie von der Verurteilung des Menschen zur Arbeit im Schweiße seines Angesichts infolge des Sündenfalls. Mühe und Arbeit ist das Köstlichste im Menschenleben, der Fluch wandelte sich für die Menschen oft zum Segen. Aber die Dornen und Disteln sind die trübe Begleiterscheinung, die Arbeit des „Dienens und Bewahrens“ hätte nicht minder zu einer Aufwärtsentwickelung und vielleicht zu einer vollkommeneren führen können.

Aus der Gesamtmenschheit erhebt sich eine einzelne Familie, die Familie der Stammväter. Es sind einzelne, die in den Wegen Gottes wandeln und die der Menschheit gestellte Aufgabe in ihrem kleinen Kreise lösen. Aber ihr ganzes Leben steht unter der Zukunftsverheißung, daß sie Stammväter sind, Stammväter eines Volkes. „Ich werde dich zu einem großen Volke machen“ heißt es bei Abraham und „zwei Völker scheiden sich aus deinem Schoße“ bei Isaks Gattin, „ein Volk soll aus dir werden“ bei Jakob. Aber an der Wiege dieses Volkstums kündet sich schon der Universalismus an. „Und gesegnet sollen durch deine Nachkommen alle Völker der Erde werden“ heißt es bereits bei Abraham: Wenn deine Kinder zum Panier der Völker werden und sie die Völker den Dienst Gottes lehren und diese alle den Namen Gottes anrufen, Ihm eines Sinnes zu dienen und sie sich mühen, deinen Kindern gleich zu werden, wie Sforno, dieser großzügigste Erklärer diese Worte zu recht deutet.

Und auch das Golus als Erziehungsmittel zur Volkswerdung, der äußere Druck als das bedeutsamste Mittel zur Ausbildung eines besonderen nationalen Charakters begegnet uns in der Knechtschaft Ägyptens am Anfang der jüdischen Geschichte. Mit den Gefahren der Assimilation הללו עובדי ע״ז והללו עובדי ע״ז Wie das babylonische Exil endgültig das Edelmetall von den Schlacken sonderte, wenn auch ein großer Teil des Volkes verloren ging, wie der Untergang der zweiten staatlichen Periode in Wahrheit den Rest Israels zu einer viel stärkeren Einheit zusammenschmiedete. Denn es ist ja gar nicht wahr, daß der Besitz des Landes vor der Assimilation und Entnationalisierung schützt. Die Italiener glauben wohl Römer zu sein, weil sie auf den Gräbern des alten Rom geboren sind. Sie sind es ebensowenig wie die Rumänen, die keine Spur der alten Latinität an sich tragen.

Das Volk wird befreit und erhält am Sinai seinen nationalen Charakter. Es ist nicht richtig, daß Israel am Sinai erst zum Volke wird. Ein Volk wird es vielfach schon in Ägypten genannt. Auch der Midrasch schildert uns, daß

Israel seine nationale Eigenart bewahrt hat. Ja, seine Befreiung dankt es nur dem Umstande, daß es einen Grundzug, der ihm für alle Zeit eigen blieb, schon damals betätigte, die Unterordnung unter Gottes Befehl auch unter Hintansetzung des eigenen Lebens. Und das Volk war seinem Charakter und seinem Wesen nach keine unbeschriebene Tafel. Es brachte eine bestimmte Sprache mit und eine Fülle von Vorstellungen über die mannigfachsten Dinge der Welt und die außer der Welt. Die Sprache der Bibel, in der die Seher und Sänger reden, ist durchsetzt mit Ausdrücken und Bildern, die von ausgebildeten Volksvorstellungen zeugen. Ebensowenig kann man sagen, daß es als ein Gottesvolk gedacht ist ohne Land und Boden. Denn das Land war ja längst schon den Stammvätern für ihre Kinder verheißen und in der Sendung Moses steht der Hinweis auf das Land an bevorzugter Stelle. Aber freilich einen ganz eigenartigen besonderen nationalen Charakterzug sollte es erhalten, ein Volk Gottes sollte es werden, ein heiliges Volk, ein Reich von Priestern. Die Propheten werden nicht müde, auf diese einzigartige Beziehung zwischen dem Volke und seinem Gotte hinzuweisen. Moscheh in den Mahnreden des fünften Buches: „Den Ewigen hast du heute erklären lassen, er wolle dein Gott sein, du habest in seinen Wegen zu wandeln, seine Gesetze, Gebote und Rechtsvorschriften zu beobachten und auf seine Stimme zu hören. Und der Ewige hat dich heute erklären lassen, du wollest ihm als Volk ein Kleinod sein, wie er es dir gesagt und alle seine Gebote beobachten. Auf daß er dich zur höchsten aller Nationen mache, die er geschaffen, dich zu Ruhm, Namen und Ehren bringe, auf daß du dem Ewigen, deinem Gotte ein heiliges Volk seiest, wie er es verheißen.“ (V, 26. V. 17—19).

Dieser Gedanke der untrennbaren Einheit zwischen dem jüdischen Volks- und Gottesbegriff wird nun von fast allen Propheten immer und immer wieder eingeschärft. Wenn sie das höchste und letzte sagen wollen, dann künden sie: „ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein.“ Aus ihm quillt auch die Überzeugung, daß das jüdische Volk unzerstör-

bar ist, ewig wie der ewige Gott. Es kann bis auf einen kleinen Rest vernichtet werden, aber dieser kleine Rest ist ein heiliger Same, der wieder zu einem großen Volke wird. Denn nicht einzelne Menschen, nur ein Volk kann die Aufgabe lösen, die Gott der Welt gestellt. Als nach der Sünde des goldenen Kalbes Gott zu Mosche spricht: „Ich will sie vertilgen," so fügt er sofort hinzu: „Und dich zu einem großen Volke machen."

Denn nur ein Volk kann Muster und Vorbild für die Völker sein. Der Universalismus, das ist die Überzeugung des thoratreuen Judentums, das die Thora so nimmt, wie sie sich gibt, als den Anfang unseres heiligen Schrifttums und nicht als den Abschluß, steht an der Wiege der jüdischen Geschichte. Ein Reich von Priestern setzt Reiche der Laien voraus, die es die Wege Gottes lehren soll. Die Mission des Judentums als vornehmliche Aufgabe und einziger Zweck des Exils ist freilich eine Erfindung der Reformer. Der berufenste Interpret des Judentums, das Judentum selbst hat jedenfalls während der fast zweitausendjährigen Periode seines letzten, jetzigen Exils diese Mission als Aufgabe des Exils weder erkannt noch mit Bewußtsein geübt. Ob aus der Geschichte der Diaspora freilich nicht objektiv eine Missionstätigkeit des Judentums abzulesen ist, ob ihr Einfluß auf die Völker nicht tief und umfassend gewesen ist, ist eine andere Frage, die auch zionistische Schriftsteller bejahen[1]) und die wir, die wir in der Geschichte überall das Walten Gottes um Israels willen sehen, sicher nicht verneinen werden. Aber das Exil ist für uns und für das Bewußtsein des geschichtlichen Judentums in erster Reihe eine Zeit des Prüfungsleidens, der eiserne Schmelztiegel, in dem wir wie in Ägypten und Babylon zum Gottesvolk umgeschmolzen werden sollen. Dies Gottesvolk geht dann freilich, und das allein ist auch der Sinn aller universalistischen Prophetenworte nicht unter die Völker, um ihnen zu predigen,

[1]) Vgl. die ausgezeichnete, auch im Jeschurun III, Heft 7 ausführlich gewürdigte Schrift von N. Goldmann: Von der weltkulturellen Bedeutung und Aufgabe des Judentums.

sondern es ist das Licht der Völker, das ihnen von Zion erstrahlt, es leuchtet auf dem Berge, zu dem die Völker wallen.

Wir sind nicht ein Gottesvolk, sondern wir sollen ein Gottesvolk werden. Das ist die Aufgabe, die Israel am Anfang seiner Geschichte gestellt wurde, und das Streben und Ringen in Erfüllung dieser Aufgabe ist eben der Inhalt seiner Geschichte. Wenn es ein Fehler ist, Territorium und Sprache zu einem Kriterium des nationalen Seins des jüdischen Volkes zu machen, so ist es daher nicht minder falsch, dies Gottesvolkstum als einzig entscheidendes Merkmal des nationalen Seins Israels anzusprechen. Wenn Worte einen Sinn haben sollen, so war Israel im Lande seiner Väter eine Nation. Und es war doch nie weniger ein Gottesvolk, als eben in seiner biblischen Königszeit, in der es wiederum im eigentlichsten Sinne des Wortes eine Nation war.

Denn die Schöpfer und Verwirklicher dieses Gottesvolkstums sind die Einzelnen. Der Individualismus steht nicht, das ist die Auffassung des geschichtlichen Judentums im Gegensatz zu der von den Zionisten und Liberalen angenommenen, am Ende der jüdisch-staatlichen Periode, als Ergebnis einer Auflösung des nationalen Bewußtseins, sondern er ist zugleich mit der Offenbarung gegeben. Es ist nicht wahr, daß das Sinaigesetz ein reines Staatsgesetz ist, eine Gesetzgebung nur an das Volk und für das Volk. Die Thora appelliert nicht nur an die Tat, sondern ebenso an die Gesinnung, sie fordert Überzeugungen und wendet sich an das Gefühl. „Du sollst lieben den Ewigen deinen Gott mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele und mit ganzem Vermögen“, das Wort hat keinen Sinn, wenn in ihm nicht „der Wert der einzelnen Menschenseele“ zum Ausdruck kommt.

Es kann nicht scharf genug dagegen protestiert werden, daß die Charakterisierung des geschichtlichen Judentums durch die Bezeichnung „gesetzestreues Judentum“, die ein Notbehelf ist, aufgezwungen dadurch, daß auch die Liberalen ihr Judentum als thoratreues Judentum ausgeben und ebenso unzutreffend

wie die Bezeichnung „orthodoxes Judentum“[1]), daß diese Charakterisierung nun zu der Auffassung von einer „Religionsnation“ führt, die das „Gesetz“ als einzig nationales Kriterium anspricht. Das ist die Auffassung jener, die in dem Jahrtausend der vorexilischen Geschichte Israels die individuelle religiöse Empfindung und Betätigung ausschalten und grundlegenden Gedanken und Empfindungskomplexen des Judentums, die nach der Anschauung der Überlieferungstreuen einen wesentlichen Bestandteil der Offenbarungsreligion ausmachen, ihr hohes Alter absprechen. Sie seien alle erst entstanden, als das nationale Band gelockert und das Bewußtsein geschwunden war, daß Israel eine in sich geschlossene Einheit ist. Ursprünglich war, so besagt jene Auffassung, der Gott Israels nur eine Nationalgottheit, mit dem Aufkommen des Individualismus, des Bewußtseins von dem Werte der Einzelpersönlichkeit, entfaltet sich erst die Entwickelung zum universalistischen Monotheismus. Ferner: Im Besitze seiner staatlichen Unabhängigkeit glücklich, kam dem Volke und seinen geistigen Führern nie der Gedanke an messianische, weltumspannende Zukunftshoffnungen. Diese sind erst entstanden in der Not der Zeitverhältnisse, da der selbstsichere Stolz auf den eigenen nationalen Wert gesunken; die Träume über den ewigen Frieden sind so nur der Ausdruck politischer Schwäche. Weiter: Der Unsterblichkeitsglaube ist ganz jungen Datums, als in dem Individuum das Sehnen nach persönlicher Fortdauer erwachte. Zur Zeit des starken Nationalbewußtseins kam dem Einzelnen gar nicht dies Verlangen. War doch die Unsterblichkeit in der Unvergänglichkeit des Volkes gegeben. Endlich: Auch Schuld und Sühne wurden früher als nationale empfunden; alle Vorstellungen, die uns in der nachexilischen Literatur über diese für das Judentum so bedeutsamen Begriffe begegnen, sind nur aus der erhöhten Bedeutung zu erklären, die das Einzel-Ich jetzt gewonnen hat. Und die Theodicee, die gött-

[1]) Vgl. dazu Näheres in meinem Beitrag „Etwas über die Termini: „Orthodoxes und gesetzestreues Judentum“ in der Hoffmann-Festschrift S. 435—453.

liche Gerechtigkeit in Lohn und Strafe hienieden, wird erst in dem Augenblick zu einem Problem, da Glück und Unglück nicht mehr Lust und Leid des Einzelnen ist, das Individuum für die eigene Not nicht mehr Trost findet in dem Wohlergehen der Gesamtheit. Der Verfasser eines für diese moderne Beurteilung grundlegenden Buches Wilhelm Bousset („Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter") baut sein ganzes System der jüdischen Religionsgeschichte auf dem Gedanken auf, daß das Judentum aus einer nationalen Religion zu einer Kirche wird.

Der Nachweis, daß alle diese religionsgeschichtlichen Hypothesen in der Luft schweben, daß die Ideen des Judentums hinsichtlich des Individualismus und Universalismus nach Umfang und Tiefe, soweit sie die Bedeutung und Zukunft der Gesamtmenschheit und den Wert des Einzelnen zum Inhalt haben, bereits am Anbeginn der Geschichte des jüdischen Volkes ihm in die Wiege gelegt sind, dieser Nachweis kann hier nicht geführt werden. Nur ausgesprochen soll es werden, daß wir der Anschauung sind, daß Nationalismus, Individualismus und Universalismus in der ganzen biblischen Periode eine untrennbare Einheit bilden. Das kann aber auf jeden Fall erwiesen werden, daß in der Folgezeit keinesfalls der Individualismus den Nationalismus abgelöst hat. Die Autenthizität der Quellen der nachbiblischen Periode wird ja nicht bestritten. Und hier zeugt ein Jahrtausend der halachischen und haggadischen Literatur dafür, daß gerade in der Periode des „aufkommenden Individualismus" das Nationalgefühl stärker war als je. Die Halacha schafft eine Reihe von Bestimmungen, durch die der Verkehr mit den Nichtjuden immer mehr erschwert wird, um das Anders- und Sondersein zu sichern. Und die Haggada redet zumeist nicht von den Leiden und Freuden, von Aufgabe und Verpflichtung, von Lohn und Strafe des Einzelnen, sondern immer nur des ganzen Volkes.

חוט המשלש dieser dreifach verschlungene Faden zieht sich auch durch das Wirken und die Werke der Propheten. Es ist ein so kindlicher Versuch, den Begriff der Nation aus ihren Wor-

ten hinweg zu interpretieren. „Mein Volk“ „dein Volk“, hunderte von Malen kehrt das Wort wieder, begleitet von den innigsten, schmerzlichen und seligen Empfindungen. Aber hinzutritt ein unfaßbares, wenn man das Wirken der Propheten als ein in landläufigem Sinne nationales nimmt: dies Volk kann und wird ihrer Meinung nach zugrunde gehen. Wir sprachen oben davon, daß die Propheten der Überzeugung sind, daß Israel unzerstörbar ist. Aber diese Überzeugung erwächst nicht aus ihrem Innern, sondern ist recht eigentlich eine Offenbarung. Es gibt keine ergreifendere Darstellung dafür als das fassungslose Staunen des Propheten Jirmijahu, da er, nachdem er den Untergang des Staates durch die Chaldäer so oft verkündet, nun in einem prophetischen Traum den Befehl erhält, sich ein Feld im Lande für die Zukunft zu sichern (Cap. 32), jenes erschütternde Gebet, in dem er Gott fragt, ob denn sein ganzes Wirken ohne Sinn gewesen. Er ist der Überzeugung, daß sein Volk dem Untergang geweiht, und er wird nur durch die göttliche Offenbarung eines Besseren belehrt. Nie und nimmer gibt ein nationaler Vorkämpfer sein Volk auf. Und ebenso ist ihm das Volksganze lieb und teuer, und niemals wird er aus nationalen Beweggründen das ganze Volk preisgegeben sehen wollen um einiger Erwählter willen. Schrumpft doch bei Jesajah, wenn auch nur im Bilde, dieser Rest zu einer Einzelperson zusammen, zum „Knechte Gottes“. Und auch darauf darf hingewiesen werden, daß die „Politik“ der Propheten verzweifelt wenig Verwandtschaft mit einer „nationalen“ hat, daß sie im landläufigen Sinne oft landesverräterisch genannt werden darf. An Jirmijahu wagen sich die zionistischen Schriftsteller, die die Schale ihres Zornes über R. Jochanan ben Sakkai entleeren, nur nicht heran. Aber in ihrem Sinne müßte er viel schuldiger erscheinen. Alle Propheten verwarfen die Politik der Bündnisse, die doch für die Erhaltung der „nationalen Existenz“ die einzig gegebene war. Sie muten dem winzigen Völkchen inmitten der Weltreiche zu, allein zu stehen, sie versprechen ihm Rettung vor der gewaltigsten Übermacht. Es gibt schlechterdings nichts, was unpolitischer wäre als der Rat

Jesajahs: „Doch was soll man den Gesandten der Völker antworten: „Gott hat Zion gegründet, und dort werden Zuflucht finden die Armen seines Volkes“ (Jes. 14, 32). Und mit dieser stolzen Vereinsamung verbinden die Propheten zugleich den Anspruch auf ein Weltrichtertum, vor das sie alle Völker laden. Bei fast allen Propheten nehmen die Weissagungen über die kleinen Nationen und die Weltmächte einen großen Raum ein. Der eine Gott und die Ausstrahlungen seines Wesens: das unverbrüchliche Recht und die auf alle Menschen sich erstreckende Liebe ist die universalistische Botschaft, die sie Israel zur Befolgung, allen Völkern zur Nachahmung künden.

Es ist wahr: Der Universalismus des Judentums in der Form des Gedankens der allgemeinen Menschenliebe tritt während der Dauer des letzten Exils zurück. Er wurde dem jüdischen Volke durch die andauernden entsetzlichen Verfolgungen recht gründlich ausgetrieben. Aber er tritt nur zurück, oft genug leuchtet er aus Äußerungen unserer mittelalterlichen Autoren hervor. Aber das Leiden selbst, das so gegen jede Natur ist, zu dem Israel auserwählt, wird als eine Berufung, als ein Leiden im Dienste der Menschheit empfunden, es erkennt in sich den Jesajahnischen Gottesknecht, und erhabener kommt wohl nirgends in der Weltliteratur die Idee des Universalismus zum Ausdruck als in dem Gottesdienst an den „ehrfurchtgebietenden Tagen“, da Israel, wenn es die Wende in seinem Schicksal erfleht, in erster Reihe um die Vollendung des Menschengeschlechts betet.

Eine ganz eigenartige Verkettung von Individualismus, Nationalismus und Universalismus tritt uns in einem spezifisch jüdischen Begriff, den man eine Zentralidee des Judentums nennen kann, in dem Begriff des זכות אבות des „Verdienstes der Väter“ entgegen. Ich habe darüber ausführlich an anderer Stelle mich ausgelassen[1]) und muß hier darauf verweisen. Die Einheit des Volkstums hat nirgends sonst eine so besondere religiöse Färbung erhalten. Die Gemeinbürgschaft wird verti-

[1]) Festschrift zum 40jährigen Amtsjubiläum Rabb. Dr. Carlebachs S. 98—145.

kal auf alle einander folgenden Geschlechter des Volkes bezogen und horizontal auf alle Glieder eines Geschlechtes. Der Väter Wesen bürgt dafür, daß die Nachkommen nicht aus der Art schlagen, und darum wird bei allem Abfall und aller Entfremdung der späteren Geschlechter immer von Gott des Bundes mit den Vätern gedacht. Aber nicht minder tragen darum auch die Kinder an der Last der Sünden ihrer Ahnen. Das Verdienst einzelner Frommen einer Zeit schützt das ganze Volk vor dem Untergang, aber auch für die Verbrechen ihrer Frevler büßt die Gesamtheit. Tat und Gesinnung des Einzelnen gewinnt so über alles Maß an Bedeutung. Wie auch der Begriff der Erwählung Israels nur eine besondere Formulierung der Idee des „Verdienstes der Väter“ ist und wie er unter diesem Gesichtspunkt jeden partikularistischen Zug verliert, glaube ich in der erwähnten Abhandlung bewiesen zu haben.

Von welchen Gesichtspunkten wir auch die Sache ansehen, wir kommen immer wieder darauf, daß uns dieser Dreiklang das Ganze des Judentums wiedergibt. Das Judentum ist Rationalismus, Mystik und Gesetzlichkeit in engster Verbindung, denn es will den ganzen Menschen in seinem Denken, Fühlen und Wollen. Seine universalistischen Ideen waren bestimmt, Gemeingut der ganzen Menschheit zu werden; die willige Hingabe an Gott, das Einswerden des in die sterbliche Hülle Gebannten mit dem höchsten Wesen ist nur dem Einzelnen gegegeben, dessen inneres Erlebnis aus den Gründen einer bis aufs tiefste aufgewühlten Gefühlswelt quillt; und die Erfüllung des göttlichen Willens ist dem Willen eines ganzen Volkes anheimgegeben, das durch diese Erfüllung sich selbst erhält und den Baum des Lebens bildet, an dem die einzelnen Blüten prangen und Früchte reifen, die der Menschheit Freude und Nahrung bieten.

VIII.

Wir haben versucht, in mannigfachen Wendungen zu sagen, was doch eigentlich für jeden Kenner der jüdischen Geschichte und ihrer Geistesprodukte nicht des Beweises be-

durfte, daß das Judentum und sein Träger: die Judenheit Wesen besonderer Art sind, die nicht in das Schema Religion oder Nation eingeschachtelt werden können. In Wahrheit ist das auch bisher nie gelungen. Jeder Versuch lief darauf hinaus, daß nur eine Seite des Judentums hervorgehoben oder nur ein Teil der Judenheit herausgehoben wurde und endete darum in Einseitigkeit.

Das hindert nicht, daß nicht jeder Versuch einen Kern von Wahrheit enthält. Nur daß die ganze Wahrheit sich dem Blick derer verhüllte, die unter der Herrschaft eines einzigen Gedankens, einer festumrissenen Absicht an die theoretische Begründung gingen. Die Auseinandersetzung mit dem Nationaljudentum ist hier unser Thema, und darum soll hier von einer Kritik der Richtung, die nur in der Religion das Wesen des Judentums sieht, mag sie nun in dem Gewand des universalistischen Rationalismus oder in dem des individualistischen Mystizismus uns entgegentreten, abgesehen werden. Wir nehmen an, daß dem Leser unsere geschichtliche Darstellung der zionistischen Bewegung, die an die Theorien Herzls, Birnbaums, Achad Haams und Klatzkins anknüpfte, gegenwärtig ist.

Kann man wohl eine seltsamere Definition des Begriffes Nation sich denken als die Herzls: „Die Nation ist eine historische Menschengruppe von erkennbarer Zusammengehörigkeit, die durch einen gemeinsamen Feind zusammengehalten wird[1]),“ eine Definition, die nur auf die jüdische Nation paßt und so unverkennbar die Absicht enthüllt, die Judenheit, auf die eben die richtige oder wenigstens die der Wahrheit nahe kommende Definition nicht zutrifft, zu einer Nation zu stempeln? Oder wenn Klatzkin, nur weil nach ihm das einzige Heil in der Errichtung eines jüdischen Staatswesens in Palästina zu sehen ist und darum Palästina-Territorium und die hebräische Sprache die nationalen Kriterien sein sollen, der gesamten außerpalästinensischen Judenheit das nationale Todesurteil spricht? und durch den mit Nachdruck hervorgehobenen Satz: „Jude-

[1]) Vgl. oben S. 6.

Sein bedeutet nicht ein religiöses oder ethisches Bekenntnis" die Grundlage alles jüdischen Volkslebens in Vergangenheit und Gegenwart aufhebt?[1])

Aber wir tun Herzl und Klatzkin unrecht. Sie wollen in Wahrheit ja gar nicht das Vergangene und Gegenwärtige beschreiben, sondern Richtlinien für die Zukunft geben. Sie wollen in Wirklichkeit nicht sagen, was Judentum und Judenheit war und ist, sondern was es werden soll. Eine Nation — nach Herzl schon allein durch den Willensentschluß, nach Klatzkin durch die Schöpfung des Territoriums und der Sprache unter Abstoßung aller — beinahe hätten wir gesagt Andersgläubigen.

Birnbaum steht schon viel mehr auf dem Boden der Wirklichkeit. Nur, daß wie seine praktische Arbeit so auch seine theoretischen Auseinandersetzungen recht eigentlich nur dem Ostjudentum gelten. So schaltet er die Westjudenheit, die doch in der zionistischen Bewegung eine führende Rolle spielt, einfach aus. Er konnte sie auch nicht gut brauchen, da er im Jüdisch-Deutsch ein nationales Kriterium sieht und aus ihm die Forderung der nationalen Autonomie in erster Reihe ableitet. Es ist ein Abfall von seiner Grundidee des Nationaljudentums, wenn er es ausspricht, daß das westeuropäische Judentum darum doch nicht aufgegeben zu werden braucht und wenn er „auch Assimilanten, deren jüdischer Wesensteil die Tendenz hat, sich zu vergrößern und zu vertiefen" Anteil haben läßt an dem jüdischen Nationalgedanken. Wenn auch diesem „Abfall" der richtige Gedanke zugrunde liegt, daß es nicht gut angängig ist, aus dem Nationaljudentum eine an Zahl nicht unbedeutende, aber vor allem durch ihre soziale Stellung und Teilnahme an der Menschheitskultur gewichtige Gruppe der Judenheit auszuschließen.

Achad Haam ist auch hier der besonnenste. Meines Wissens macht er nirgends den Versuch, sich mit Wortgespenstern herumzuschlagen. Er spricht, wie selbstverständlich, stets vom Na-

---

[1]) Vgl. oben S. 25—30.

tionalen, aber er gibt nicht Definitionen, sondern setzt das Sondersein der Judenheit und des Judentums als gegeben voraus, und die Sorge um die Erhaltung dieses Sonderseins ist der eigentliche Quell seines glühenden politisch-nationalen Empfindens. Mit seiner Auffassung des Nationaljudentums könnten wir uns noch am ehesten befreunden, wenn sie nicht unter der Herrschaft des Evolutionsgedankens stände und darum, wie wir das ausführlich an anderer Stelle[1]) gezeigt, nicht minder von uns abgelehnt werden mußte.

In allen erwähnten Anschauungen birgt sich, wie schon gesagt, ein Wahrheitskern. Daß für das nationale Empfinden der gemeinsame Feind ein wesentliches Kriterium ist, haben wir ja im Weltkriege erfahren. Von einem Patriotismus, der nicht bloß für den Feiertag hervorgeholt wurde, war in Deutschland z. B. vor dem Kriege wenig zu spüren. Der Deutsche in hoher sozialer Stellung fühlte sich mit dem einer anderen Nation Angehörigen gleichen Standes viel näher verwandt als mit dem Bauer und Arbeiter seines eigenen Volkes. Die gemeinsame Gefahr brachte in den meisten erst das Nationalgefühl zum Erwachen. Und auch der Willensentschluß zur nationalen Zugehörigkeit, der bei Herzl eine solche Rolle spielt und über den Birnbaum die Schale seines Spottes ausgießt[2]), kann von entscheidender Bedeutung werden, wenn er nur stark genug ist, nicht nur Gesinnung zu bleiben, sondern sich in Taten umzusetzen.

Nicht minder hat Birnbaum recht, wenn er die Ostjudenheit als ein Volkstum anspricht, das alle Züge einer nationalen Einheit trägt. Sie hebt sich so sehr von ihrer Umgebung ab, sie hat in ihrem Jüdisch-Deutsch ein so starkes Mittel, das Gemeinschaftsgefühl zu pflegen, und sie wurde durch den äußeren Druck so sehr zu einer in sich geschlossenen Gruppe, daß man ihr das nationale Sein nicht absprechen kann.

Und Achad Haams Sorge um die Erhaltung des Judentums ist auch unsere Sorge. Daß wir seine Furcht vor der

---

[1]) Jeschurun III. Jahrgang Heft 11.

[2]) Vgl. oben S. 11.

Auflösung des ursprünglichen jüdischen Wesens durch den Einfluß der Umgebung, in die wir hineingestellt sind, teilen, haben wir in dem erwähnten Aufsatz ausgeführt.

Und wer könnte endlich bezweifeln, daß das eigene Territorium und die gemeinsame hebräische Sprache, wie sie Klatzkin fordert, von entscheidender Bedeutung werden könnten für das Erstarken eines jüdischen Volkstums, daß die Judenheit durch diesen Besitz im ursprünglichen Sinne des Wortes wieder zu einer Nation würde?

IX.

Jeder einzelnen Anschauung können wir zu einem Teil zustimmen, müssen wir zu einem anderen Teil entgegentreten. Das Gleiche gilt aber auch, wenn wir alle Anschauungen auf ein Gemeinsames zu bringen suchen und das herausschälen, was sie alle verbindet: Das Bekenntnis zum jüdischen Nationalbewußtsein und die Erhebung dieses Nationalbewußtseins zum beherrschenden Prinzip für die Zugehörigkeit zur Judenheit und zum Judentum.

Um mit dem versöhnenden Zugeständnis schließen zu können, beginnen wir, wenn auch nicht in ganz logischer Reihenfolge, mit dem letzteren. Das Nationale ist für den Zionismus das Primäre, die Religion das Sekundäre. Allen Bewegungen im Zionismus ist dieser Gedanke gemeinsam. Die Bezeichnung jüdischer Staatsbürger christlichen Glaubens ist vom Standpunkt des Zionismus kein logischer Widerspruch. Wenn Religion Privatsache ist, wenn Männer, die sich zum Atheismus bekennen, als begeisterte Nationaljuden und Vorkämpfer des Zionismus uns entgegentreten, wenn, wie noch in jüngster Zeit, ein ernster Kampf innerhalb zionistischer Gruppen darüber entbrennen kann, ob denjenigen, die sich als konfessionslos bekennen und aus dem Judentum ausgetreten sind' die Mitgliedschaft versagt werden darf, so ist jene Zuspitzung, die übrigens einmal in der russischen Duma Wirklichkeit angenommen, durchaus kein Parodoxon. Klatzkin ist mit seinem Satze: „Jude - Sein bedeutet nicht ein religiöses oder ethisches

Bekenntnis" nur konsequent. Und aus dem Bekenntnis zum Nationaljudentum folgt mit unerbittlicher Konsequenz diese Überzeugung. Wohl wissen wir, daß viele Nationaljuden diese Konsequenz nicht ziehen wollen, daß auch für sie die Religion ein außerordentlich wertvolles Moment ausmacht. Ist sie doch gerade das charakteristische Spezifikum der jüdischen Volksseele: „die Produktivität in religiösen Offenbarungen für die Menschheit". Und ist doch, da Sitten und Gebräuche und vor allem die Literatur eines Volkes seiner nationalen Eigenart das Gepräge geben und in der dreitausendjährigen Geschichte des Judentums die Sitten und Gebräuche und die Literaturerzeugnisse untrennbar mit der Religion verknüpft waren, ja in erster Reihe durch die Religion geschaffen wurden, ist es doch da auch für den Nationaljuden von unendlichem Wert, diese national-religiösen Traditionen sorgsam zu pflegen. Aber die Religion ist nur e i n Faktor unter anderen. Die Aufgabe des Nationaljudentums ist es ja, das Gefühl für die Blutsverwandtschaft zu stärken, sein praktisches Ideal, die politische Selbständigkeit zu erringen. Dieser Aufgabe, diesem Ideal ist alles andere unterzuordnen. Es ist wünschenswert und es ist wahrscheinlich, daß den Forderungen des geschichtlichen Judentums die entsprechende Berücksichtigung gewährt wird — die um Klatzkin werden sich auch dem widersetzen —, aber ein Widerspruch in sich, daß die Idee des geschichtlichen Judentums — und das ist für uns immer das gesetzestreue Judentum — als b e h e r r s c h e n d e s Prinzip Geltung erlangen sollte. Die jüdische Nation und der jüdische Staat sind Selbstzweck, die Religion ihrer Bürger eine Aufgabe unter anderen Aufgaben von Nation und Staat. Wenn eine Einheitsreligion nicht zu erzielen ist, so erfolgt auch im jüdischen Staat die moderne Lösung: Völlige Trennung von Staat und Kirche.

Das ist so oft schon gesagt worden, auch von mir und zuletzt erst in dieser Zeitschrift in ähnlichen Wendungen von Dr. Unna und Abuha di Samuel, daß es mir widerstrebt, noch länger dabei zu verweilen. Aber es ist leider nötig, das trivial Gewordene immer noch einmal zu sagen, wenn man sieht, auf

welch mangelndes Verständnis diese Ausführungen selbst bei einem so klardenkenden und besonnenen Manne, wie es unser gesch. Mitarbeiter Dr. Blau ist, stoßen. In seinem Aufsatz „Religiöse und nationale Erziehung“ [1]) sagt er: „Es ist falsche Vorsicht von den Gesetzestreuen, ob des heißspornigen Gebarens eines Häufleins zionistischer Neuerer oder ausgesprochener Atheisten der großen Idee des Zionismus für immer den Rücken zu kehren. Der Zionismus müßte keine Volksbewegung sein, wenn er die Zugehörigkeit seiner Mitglieder von einem religiösen Parteibekenntnis abhängig machen wollte. Kein positiv denkender Mensch, Jude oder Nichtjude, wird Bedenken tragen, sich der Sozialistenpartei anzuschließen, nur weil einer der Programmpunkte der Sozialdemokratie Religion als Privatsache erklärt.“ Und Dr. Blau sieht nicht, daß er in diesen Sätzen selbst am deutlichsten eine Anschauung zum Ausdruck gebracht hat, auf Grund deren wir ihm nur die Alternative stellen können, daß er kein rechter National- oder kein thoratreuer Jude genannt werden kann. Es ist eben nicht der Ausfluß des heißspornigen Gebarens einzelner, sondern die eiserne Konsequenz „der großen Idee des Zionismus“, daß die Religion nur eine unter den Funktionen der Volksseele genannt werden kann und daß sie sich mit der Entwicklung des Volkslebens wandeln muß. Ganz abgesehen davon, daß alle, alle nationaljüdischen Schriftsteller von Bedeutung dieser Meinung sind und nicht etwa einzelne Heißsporne. Der Misrachismus ist genau so wie die Vereinigung der Poale Zion dazu verurteilt, eine Fraktion innerhalb des Zionismus zu sein, die das Nationale durchaus als das Primäre und die Religion als das Sekundäre anzuerkennen hat, wie ihm das übrigens ausdrücklich von zionistischer Seite vorgeschrieben wird [2]). Er kann seinem inneren Wesen nach nie darauf Anspruch machen, dem Nationaljudentum die Richtung zu weisen. Denn dies würde sich selbst aufgeben, wenn es auch nur die Gleichsetzung von Nation und Religion anerkennen würde. Jude-Sein als Nationaljude ist eben ein

[1]) oben S. 109.

[2]) „Der Jude“ II S. 229.

Bekenntnis. Das Nationaljudentum ist keine „Organisation“, keine Partei. Darum hinkt der Vergleich mit der Sozialistenpartei aufs stärkste. Diese verfolgt bestimmte ökonomische und politische Ziele, sie ist ein Zweckverband zur Erreichung bestimmter Interessen. Dort, wo sie Weltanschauung wird oder in ihrer Wirksamkeit auf Kulturfragen stößt und Stellung zur Religion nehmen muß, wandelt sich übrigens immer ihr Indifferentismus hinsichtlich der Religion zur Religionsfeindlichkeit. Aber sie fordert ja nicht den ganzen Menschen, sie befiehlt ihm nicht, sein ganzes Denken und Handeln der einen beherrschenden Idee unterzuordnen. Dies aber will das Nationaljudentum in allen seinen Vertretern, und dieser Forderung allein verdankt es auch seine Erfolge. Die echten und rechten Nationaljuden haben nicht bloß geredet und geschrieben, sie haben ihre Vergangenheit hinter sich geworfen, sie haben Vater und Mutter verlassen, um ihr ganzes Sein der Idee hinzugeben.

Wie sehr auch unserem Autor, wo er im Banne der zionistischen Ideologie und Terminologie steht — natürlich unbewußt — die Religion zum Sekundären wird, beweist der Umstand, daß ihm für das thoratreue Judentum, das uns und nicht minder ja ihm selbst das Ein und Alles ist der Ausdruck „religiöses Parteibekenntnis“ entschlüpft. Das eben ist die abgrundtiefe Kluft, die im Prinzip den thoratreuen Juden vom Bekenner des Nationaljudentums trennt. Wir sind nicht eine Partei, das ist wenigstens unsere Überzeugung, um derentwillen allein für uns es sich verlohnt, Juden zu sein, wir sind die Träger der göttlichen Thora, das Gottesvolk, das Ganze des jüdischen Volkes, von dem die Leugner der Thora sich absplittern, das immer ein Ganzes bleibt, und wenn die abgesplitterten Teile auch zahlreicher werden sollten als der verbleibende Rest.

Genug des Prinzipiellen! Es war unabhängig von der theoretischen Begründung, die wir zu Anfang vom Wesen des Judentums gegeben haben, den Misrachisten gegenüber noch einmal nötig zu sagen, warum wir, die wir ebenso „jüdisch-

national" empfinden wie sie, uns nicht zum modernen Nationaljudentum bekennen können, warum wir nicht in die zionistische Organisation einzutreten vermögen. Es soll unsere Stellungnahme erklären. Aber wir sind nicht der Meinung, daß diese prinzipiellen Auseinandersetzungen irgend einen Einfluß auf einen Nationaljuden ausüben, ihn dem Zionismus entfremden oder auch nur irgend einen hindern könnten, sich dem Nationaljudentum zu verschreiben, dort, wo die psychologischen Bedingungen gegeben sind.

Denn diese psychologischen Beweggründe sind das entscheidende. Das Nationaljudentum ist das Rettungsseil der religiös mit sich Zerfallenen oder der an der Unvergänglichkeit der jüdischen Religion Verzweifelnden. Aus dieser Quelle strömt ein wesentlicher Teil seiner Kraft. Nur die erste Zeit des Herzl'schen Zionismus müssen wir hier ausnehmen. Man lese unsere Darstellung der geschichtlichen Entwickelung des Nationaljudentums in dem vorigen Hefte und man wird fast auf jeder Seite aus den eigensten Worten aller führenden Geister die Belege erbringen können.

Im Herzen eines jeden Menschen schlummert die Liebe zum Ideal, es kommt für jeden, der nicht ganz in materialistische Interessen versunken ist, die Zeit, in der er sich bewußt wird, daß der Mensch nicht vom Brote allein lebt. Aus den Erlebnissen der Vergangenheit und Gegenwart, aus den Hoffnungen für die Zukunft zimmert sich ein jeder seine Welt- und Lebensanschauung. Glücklich sind diejenigen zu preisen, in denen Vergangenheitserinnerungen und Zukunftshoffnungen nicht auseinanderklaffen, die dort, wo es die letzten Fragen des Menschendaseins gilt, als Kinder und Väter des Gleichen in Liebe gedenken und das Gleiche ersehnen. Daß dies das höchste Glück der Erdensöhne ist, wurde von allen vorurteilsfreien Erziehern des Menschengeschlechts erkannt. Dieses Glück schöpft die Menschheit aus der Religion, die ihr Ideal unwandelbar in allen Kämpfen der Zeitenmeinungen aufrecht erhält, keine aber mehr als die des geschichtlichen Judentums, das der unerschütterlichen Überzeugung lebt, daß alles, was

seinen Bekennern Wahrheit und Sehnen ist, auch den Vätern vor Jahrtausenden Wahrheit und Hoffnung war.

Nicht als ob die Kinder auf allen Wegen die gleichen Bahnen gehen sollten oder nur könnten wie die Eltern. Keinem verständigen Menschen steht es an, den Evolutionsgedanken zu bestreiten. Die Geschichte könnte ihn auch jederzeit eines Besseren belehren. Das Leben selbst schafft immer neue Formen, die etwas Selbständiges, in sich Geschlossenes werden, aber wiederum die Keime zu neuer Entwicklung in sich tragen. Aber die Kontinuität in der Entwicklung zu wahren, daß die Zielstrebigkeit sich in den Bahnen auswirkt, die von Anfang an von dem Weltenschöpfer und Lenker der Völkergeschichte ihr gewiesen sind, dazu ist das jüdische Volk berufen, dazu wurde ihm seine Thora auf den Weg gegeben.

Der Religion eine Ausnahmestellung zuzuweisen, sie aus der Reihe der anderen Kulturfaktoren, die alle einer Wandlung unterworfen sind, herauszuheben, vermag nur der Glaube, und dieser Glaube ist mit so vielen Zeitgenossen auch den meisten vom Geiste der Neuzeit genährten Söhnen Israels verloren gegangen. Aber ohne eine das Vergangene und das Zukünftige verbindende Weltanschauung vermag keine nach Idealen hungernde Seele zu leben, einen „Ismus“ braucht sie wie das liebe Brot, und hier bot sich der jüdische Nationalismus als unschätzbarer Ersatz, der den Bruch mit der Vergangenheit verschleierte und eine hochflatternde Fahne am Ziel errichtete, auf der auch das Zeichen der Zukunftsreligion den zu ihr Strebenden entgegenleuchtete. Klatzkin macht die feine Bemerkung[1]), daß das ganze Religionssystem des Reformjudentums nichts anderes ist als ein Rest nationaler Selbstbesinnung, sich nur aus der instinktiven Willensregung erklären läßt, der völligen Assimilation Widerstand zu leisten. Aber mit demselben Recht könnten wir sagen, daß der jüdische Nationalismus nichts anderes ist als ein Rest religiöser

[1]) Der Jude I S. 535.

Selbstbesinnung, ein Versuch, den wertvollsten Bestand des väterlichen Erbes in neuer Form in die Zukunft hinüberzuretten.

Wie alle psychologischen Vorgänge ist auch dieser nicht als ein so plump einfacher in jeder Seele sich gleich wiederholender, sondern sehr kompliziert zu denken. Nur die Führer sind sich dessen bewußt, daß sie ihrem Volke, für den Stab, der ihnen durch Jahrtausende Stütze war und der nun gebrochen ist und völlig unreparabel einen neuen geben müssen, an dem es frohgemut seine Wanderung fortsetzen kann. Das gekränkte Selbstbewußtsein der westeuropäischen Juden, das in allen Kulturformen der nichtjüdischen Umgebung gegenüber sich anders gebende und fühlende der Ostjuden, die Hoffnung beider auf eine gesicherte Stätte nationalen Wirkens, der Einfluß der nationalen Welle, die durch alle kleinen Völker Europas geht, das alles spielt ineinander. Wobei nur nebenbei bemerkt werden soll, daß wenn unter Assimilation Anähnelung an den Geist der Umgebung verstanden werden muß — und vor der physischen schützt und zum guten Teil der Widerstand gegen die Mischehe — die Nationaljuden in viel höherem Maße Assimilanten genannt werden müssen als die westeuropäischen thoratreuen Juden. Alle ihre Gedanken sind durchtränkt vom Geiste des guten — manchmal auch schlechten — Europäers, denn nicht das Wort und das Bekenntnis, sondern die Gedankenwelt und das Tun stempelt den Juden zu einem Nationaljuden oder Assimilanten.

Dr. Unna sagt: „Und trotz alledem war es vielleicht[1]) ein schwerer Fehler seitens der Orthodoxie, daß sie sich der aufkeimenden nationalen Bewegung nicht angeschlossen“[2]). Wir werden uns noch mehrfach mit dieser Äußerung zu beschäftigen haben. Nach unseren Ausführungen ist es ohne weiteres klar, was für Beweggründe das gesetzestreue Judentum leiteten.

---

[1]) Das „vielleicht“ unterdrückt leider auch Dr. Blau. Ich bin weit entfernt, unserem hochgeschätzten Mitarbeiter eine Entstellung unterzuschieben. Seine vom Begeisterungsnebel getrübte Parteibrille hat ihn das sehr wichtige Wort eben nicht lesen lassen.

[2]) Jeschurun IV S. 569.

Da ist zuerst die Prinzipienfrage, die wir genug erörtert zu haben glauben. Wir sind die letzten, die dort, wo es sich um Daseinsfragen des Judentums handelt, aus „Verneinungsfanatismus“ auf ihre Prinzipien sich zurückziehen. Aber hier handelt es sich nicht um ein Prinzip, sondern um das Prinzip, um den Urgrund der Seins oder Nichtseins des Judentums. Bedeutete es nicht ein Bekenntnis zum Nationaljudentum, nicht wie ich es in mir trage, sondern wie es in der rezipierten Anschauung aller öffentlicher Vertreter sich kundgibt, ich würde mich schwerlich besinnen, den Schekel zu zahlen oder nach all meinen Kräften dem Nationalfonds zu steuern. Wie stellt sich Herr Dr. Unna eigentlich dies Opfer des Intellekts, das noch mehr, das ein Opfer des Glaubens ist, vor? Wie kann er es denen zumuten, die gewöhnt und vor allem auch dazu berufen sind, in geschlossener, widerspruchsloser Gedankenentwickelung die Grundlagen des Judentums zu künden?

Aber ich will von der Prinzipienfrage absehen. Echte Jehudim sind als Misrachisten dem Zionismus beigetreten mit dem Vorbehalt, als seine Grundlage das Nationaljudentum nur so anzuerkennen, wie sie es auffassen. Ich möchte die psychologischen Gefahren, die aus dem Nationaljudentum für das gesetzestreue Judentum und vor allem für seine Jugend erwachsen, hervorheben.

Es gibt nur zwei Gruppen von Jünglingen, denen der innere religiöse Zwiespalt erspart bleibt. Die eine, das ist die der Erwählten, der mystisch Veranlagten, das Wort mystisch in dem edelsten Sinne des Wortes, derjenigen, deren Innenleben ein wunderbares Band mit dem Göttlichen verbindet als Erbe eines von Gott gesegneten Ahnen, und die andere ist die der geistig Beschränkten oder religiös Indifferenten. In der Seele jedes seelisch normalen geistig regsamen und strebsamen jungen Menschen taucht einmal mit unwiderstehlicher Kraft das Verlangen auf, seinen religiösen Besitzstand vor den Richterstuhl seines Denkens und Fühlens zu fordern. Jeder Erzieher weiß, daß wenn diese kritische Zeit gekommen,

keine Strafreden nützen und keine Mahnungen frommen, daß dieser Kampf, wenn er siegreich bestanden werden soll, allein ausgefochten werden muß. Der Sieg hängt ganz allein von dem Reichtum des religiösen Besitzstandes ab. Vor sich sieht dann der junge Kämpfer den Abgrund, das Grauen, das Nichts, und mit klammernden Organen hält er sich an seinem Erbe; wie könnte er diese Pracht und diesen Glanz preisgeben! Und er betrachtet dies Erbgut näher und gründlicher und entdeckt allerlei gute Seiten und findet Verstand und Vernunft, wo ihm früher nur Aberglaube und Widerspruch erschienen; es bleiben ihm wohl noch allerlei Fragen, aber er ringt sich zu der Erkenntnis durch, daß das Erkennen ebenso wie das Leben nirgends restlos aufgeht.

Für diesen kritischen Wendepunkt im religiösen Leben der gesetzestreuen jüdischen Jugend bildet nun das Ideal des Nationaljudentums eine eminente Gefahr. Es zeigt ihr auch auf der anderen Seite ein Bild des Glanzes, es sagt ihr, daß sie den Träumen der Vergangenheit kann Achtung zollen, auch wenn sie zu anderen Überzeugungen herangereift, es stellt ihr eine andere Kontinuität vor Augen, die der religiösen täuschend ähnlich sieht, es erleichtert ihr den Kampf — aber um den Preis des Sieges.

Und noch ein anderes tritt hinzu, das auch bei denen wirksam ist, die über die Zeit der religiösen Auseinandersetzung hinaus sind, deren Überzeugungstreue unerschüttert. Man kann nicht zweien Herren dienen, das gilt mehr als irgendwo für das Seelenleben. Wo ein Ideal in den Brennpunkt des Fühlens tritt, da muß unweigerlich das andere verblassen. In unserer Zeit, da der Alltag die höchsten Anforderungen an jeden stellt und für Herz und Gemüt, für die Gedanken an die letzten Aufgaben des Einzelnen und des Volkes ohnedies nur wenig übrig läßt, da muß die Religion eine eifersüchtige Gottheit sein, sie kann nicht dulden, daß anderen Altäre errichtet werden. Zahlreich sind die Fälle, die ich beobachtet, in denen religiöse Glut, Hingabe an die Erfüllung der göttlichen Gebote zur angelernten Menschensatzung

wurde, weil die Flammen der Begeisterung sich an dem neuen Ideale entzündeten und das religiöse Innenleben nur spärlich Licht und Wärme erhielt. Ein scheinbar unbedeutendes aber charakteristisches Erlebnis aus neuerer Zeit möchte ich mitteilen. Da mußte ein Misrachist, ein sonst „gehämmerter Jehudi“ nach dem besetzten Gebiet an einen Mittelpunkt des Thorastudiums. Er selbst ist von solcher Liebe zur Thora erfüllt, daß er seiner über alle Maßen in Anspruch genommenen Berufszeit Stunden des „Lernens“ abgewinnt. Aber als er zurückkam, da berichtete er uns von seinen nationalen Erlebnissen, er hatte all die Gymnasiasten und Gymnasiastinnen gesprochen, aber zur hochberühmten Stätte des Thoralernens, zu der Jeschiwoh, hatte sein Fuß nicht gefunden. Seine Hingabe an das Nationale ließ den Gedanken an jene heilige Stätte nicht in ihm aufkommen.

X.

Aber bei aller klaren Einsicht in die grundlegenden Differenzen zwischen Nationaljudentum und gesetzestreuem Judentum, in dem Bewußtsein der Gefahren, die aus dem landläufigen jüdischen Nationalismus erspringen, trotz der thorafeindlichen Anschauungen und Äußerungen seiner Vertreter, bin ich nie darauf ausgegangen, ihn zu bekämpfen. Nicht nur, weil ich der Meinung war, daß der Geist nur durch den Geist überwunden werden kann und ich in den beliebten Protesterklärungen nur wenig vom Geiste spürte. Von Anfang an erkannte ich in dem jüdischen Nationalismus eine Kraft von elementarer Gewalt, auch in ihrem Wirken ein Walten des Fingers Gottes. — רפואה קודם למכה: Auch hier waren die Mittel zur Genesung schon vorbereitet vor dem Ausbruch der großen Krankheit. Daß das thoratreue Judentum an Umfang und Tiefe einen erschreckenden Verlust zu verzeichnen hat, können nur Kinder leugnen. Das Nationaljudentum hat in gewaltigem Maßstab hier die Lücken gefüllt. Man denke nur daran, zu welcher Assimilation die Umwälzungen in Rußland geführt hätten, wie die nachmendelsohnsche Ära ein Kinderspiel

gegen die einsetzende Nivellierung des Charakters des Ostjudentums gewesen wäre, wenn sich die reißende Flut nicht an dem Damm des Nationaljudentums gebrochen hätte.

Denn, wenn wir oben von den Gefahren gesprochen, die der gesetzestreuen Jugend aus dem jüdischen Nationalismus drohen, so gilt das doch nur von dem kleinen Kreise der westeuropäischen, fast möchte man sagen nur der deutschen gesetzestreuen Jugend und auch hier nur von einem Bruchteil. Im Osten, wo die Synthese von Thoratreue und Bildung für die Jugenderziehung noch gar nicht versucht worden ist, kommt es ja überhaupt nicht zu einem religiösen Zwiespalt, zu einem eigentlichen Ringen. Beim ersten Anstoß räumt die Thoratreue kampflos das Feld und es ist Unrecht, der nationaljüdischen Agitation, die vielleicht den Anlaß bietet, die Schuld beizumessen, die in der Ursache liegt, in der völligen Wehrlosigkeit gegen die neuzeitlichen Gedanken.

Es ist das Verdienst der Vertreter des Nationaljudentums, durch ihre unermüdliche Arbeit Millionen mit einem Ideale erfüllt zu haben, das freilich nur von vorübergehender Bedeutung, nur ein Hilfsmittel zu dem höheren Zwecke ist, die Generation für den wahren Inhalt der jüdisch-nationalen Idee vorzubereiten, das aber einen Teil seiner Aufgabe schon jetzt erfüllt hat, Unzähligen Schutz zu bieten vor den Stürmen der Übergangszeit.

Es ist in Wahrheit ja nichts Neues, was das Nationaljudentum bietet. Wenn wir die verschiedensten Bewegungen, die wir in unserer geschichtlichen Einleitung charakterisiert haben, auf eine gemeinsame Formel bringen, so ist das ihnen allen Gemeinsame das jüdische Nationalgefühl. Daß wir anders sind als unsere Umgebung, daß wir anders sein sollen, daß wir in manchen Ländern das vergessen haben, in anderen wieder nie aufgehört haben es zu sein, welche Mittel anzuwenden sind, damit wir es bleiben, welche, damit wir es in höchster Potenz wieder werden, das wird durch alle möglichen aus den verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen gewonnenen Beweisgründe darzulegen gesucht. Aber alles läuft auf den

einen Gedanken hinaus, daß wir uns als ein Besonderes fühlen müssen, vor allem aber auf die Forderung, daß die Gesamtheit aller Juden eine Einheit bilden muß, daß ein Empfinden sie alle beseele, ein jeder der Bruder des anderen sei, wie aus gemeinsamen Stamme entsprossen, so einem und demselben Ziele hingegeben.

Das Nationaljudentum hat es verstanden, dies Nationalgefühl zu einer Intensität zu steigern, von dem man sich kaum eine Vorstellung machen kann. Alle Berichte aus dem Osten sind darüber einig, daß die Hilfsaktionen, in denen wir unser gutes jüdisches Empfinden zu betätigen glauben, völlig verschwinden gegenüber den Opfern, die die an Bildung, Stand, religiöser Gesinnung dort noch so weit voneinander abstehenden Schichten einander bringen — aus dem nationaljüdischen Fühlen heraus eine einzige Familie zu sein. Und wo West und Ost sich begegnen, da feiern sie eine Verbrüderung, die nichts gemeinsam hat mit dem Begeisterungsrausch internationaler Versammlungen von Partei- und Interessevertretungen. Auch hier eine einzige Familie, deren Glieder sich oft in Feindschaft gegenübertreten, mit einer Erbitterung, wie sie gerade in Familienzwistigkeiten zutage tritt, die aber nie vergessen, daß sie eines Blutes sind, daß ein Stammvater sie gezeugt.

Ich weiß, daß die Mittel, die angewandt werden, um das Nationalgefühl zu wecken und zu stärken, um die Erwachsenen zu bestimmen und die Jugend zu gewinnen, nicht immer idealer Natur sind. Ich weiß, daß auch oft die Hoffnung auf die Erzielung wirtschaftlicher Vorteile mitschwingt. Aber nie hätte die jüdisch-nationale Bewegung diesen Umfang angenommen, wenn nicht im Mittelpunkte dies Ideal gestanden, das Ideal der Gemeinbürgschaft aller Juden, die nicht in Worten nur ausgesprochen, sondern in den Tiefen des Gefühlslebens verwurzelt ist.

Es ist die tragische Schuld des gesetzestreuen Judentums in Deutschland, daß es in dieser Hinsicht versagt hat.

Wie jede tragische Schuld ist auch diese in dem Charakter des Helden gegeben. Er mußte in gegebenem Zeitpunkte so

handeln wie es geschehen, aber darum büßt er nicht minder seine Schuld.

Am Boden lag die Thoratreue in Deutschland und die Totengräber, die Reformer, glaubten ungestört ihres Amtes walten zu können. Da traten die Männer in die Bresche, denen mit göttlicher Hilfe allein wir es verdanken, daß die Thoratreue überhaupt noch eine Stätte hat in Deutschland, daß es bei uns nicht so aussieht wie in Frankreich. Auf den Kampf war ihr ganzes Leben gestellt, auf den Kampf gegen die eigenen Brüder. Und wollten sie siegen, so mußten sie in die gleiche Rüstung, wie die Feinde, sich kleiden, mit den gleichen Waffen sie bekämpfen. Art und Verlauf des Kampfes ist ja jedem unserer Leser bekannt.

Dieser Kampf mußte ausgekämpft und in der Form ausgekämpft werden, wie es geschehen. Aber dreifach verhängnisvoll waren trotz alledem die Folgen. Die Gleichstellung der profanen Bildung mit der „jüdisch-nationalen" des Thoralernens, die unter der Wucht der Verhältnisse in der Tat zu einer germanisch-christlichen mit jüdischem Anstrich wurde, war die eine. Die Anähnelung an den Begriff- und Sprachschatz der Reform, die Konfessionalisierung des Judentums, war die zweite. Und das Sichverkapseln in eine Minderheitsgruppe, das Stolztun auf eine besondere Bedeutung als Minderheit war die dritte.

Diese drei Folgen — noch einmal sei es wiederholt, Folgen einer seinerzeit naturnotwendigen Ursache — mußten das jüdisch-nationale Fühlen untergraben. Im engen Kreis verengert sich nicht immer der Sinn. Aber das Gefühl für die Einheit des Judentums, diese restlose Hingabe des Einzelnen an die Gesamtheit mußte immer schwächer werden. Dazu kam, daß der Kampf an sich alle Kräfte absorbierte, daß alles Interesse sich auf das kleine Kampffeld in Deutschland konzentrierte. Es ist erschreckend zu sehen, wie der Gedanke an den כלל ישראל in dieser Zeit so völlig zurücktritt.

Das Gegenstück haben wir in dem thoratreuen Judentum Rußlands, und zugleich damit den Schlüssel zum Verständnis,

weshalb hier das jüdische Nationalgefühl so kräftig pulsiert. Hier war die Thora bis vor kurzem noch das Ein und Alles, hier ist man nie auf den Gedanken gekommen, sich als eine Konfession zu konstituieren, hier hat das thoratreue Judentum sich immer als die Mehrheit und darum die Minderheit nie als einen Fremdkörper empfunden. Hier war nicht alles auf den Kampf eingestellt, sondern bei aller Fehde die naive Selbstverständlichkeit eines einheitlichen Wollens und Strebens und darum auch Fühlens.

War die Heroenzeit jenes Kampfes in Deutschland noch immer von dem Klal-Jissroel-Gedanken erfüllt und darum auch im Fühlen mit der großen Masse des osteuropäischen Judentums verbunden — man erinnere sich nur an das, was die Hildesheimer hier bedeuten — so ist bei manchen der Epigonen oft die letzte Spur verwischt. Da hält sich eine „fromme" Synagoge ausländerrein, weil die Ästhetik ihres Gottesdienstes leiden könnte. Und einem unserer prächtigsten Jünglinge, der jetzt im besetzten Gebiete als Oberlehrer an jüdischen Kindern Wunder wirkt, erwidert eine „fromme" Dame auf seine Bemerkung, daß er am liebsten dort weiter wirken möchte, ganz entrüstet: Dann bleiben Sie nur dort, da gehören Sie auch hin! Mit tiefem Schmerz kann ich hier nur dessen gedenken, was gesprochen wurde und was geschehen ist. Aber wir müssen uns selbst den Spiegel vorhalten, um so recht zu erkennen, wie weit wir von dem jüdisch-nationalen Fühlen uns entfernt und wieviel von uns getan werden muß, um es wieder in ursprünglicher Stärke zu gewinnen.

Diese Renaissance geht für uns — nach allem, was wir ausgeführt, braucht es da nicht mehr vieler Worte — nicht ganz auf den gleichen Wegen, die die Vertreter des Nationaljudentums weisen. Wir werden nur dann die alte Kraft unseres und das ist des echt jüdisch-nationalen Fühlens zurückgewinnen, wenn wir uns selbst treu bleiben, wenn wir den ererbten Schatz hervorholen, von dem G. s. d. noch immer ein Rest uns geblieben ist und das im vergangenen Jahrhundert gelockerte Band mit dem thoratreuen Judentum des Ostens wieder fester knüpfen.

Abuha di Samuel und Unna[1]) haben hier schon manches Richtige gesagt, aber ich meine, sie sagen es nicht mit der genügenden Schärfe und sie gehen nur den Symptomen, nicht der Krankheit selbst zu Leibe.

Ich vermisse bei Abuha di Samuel das Hinabsteigen in die tiefste Wurzel des Abfalls vom Klal-Jissroel-Gedanken und ich höre bei Dr. Unna nur das Schlagwort von der „nationalen Erziehung“, das in seiner Anwendung auf unser deutsches gesetzestreues Judentum darauf hinausläuft, daß wir in den „Religionsschulen“, diesen kläglichen Rudimenten wahrhaft jüdischer Erziehungsstätten, im Geschichts- resp. im Religionsunterricht die „nationalen Momente“ mehr betonen sollten.

Aber auf die Gefahr hin, mich immer und immer zu wiederholen; ich sage noch einmal, was ich zuletzt erst in den Aufsatzreihen „Deutschland und die Ostjudenfrage“[2]) und „Erziehungsfragen in Ost und West“[3]) ausgeführt habe: Die einzige Rettung liegt in dem Einswerden mit dem Ostjudentum, in unserer Rückassimilierung an den Osten. Wir brauchen wahrlich nicht zu fürchten, daß wir dann einem Rückschritt zu einer überwundenen Kulturperiode verfallen. Dagegen schützt uns schon unsere Umgebung. Ein Hilfsmittel, wenn auch das wesentlichste, ist die Steigerung des heimischen Thorastudiums, ein anderes das sich Versenken in Denken und Fühlen des Ostjudentums.

Die intensive Betätigung des Thorastudiums muß von selbst eine heiße Liebe zu seinem Inhalt, zu den göttlichen Geboten und zu seinen Trägern erwecken und so die Gefahr, die aus der Übung der Thora „als angelernte Menschensatzung“ jederzeit droht, beschwören. Ich denke an ein Wort eines klugen und neuzeitlichen Gedanken nicht fremden litauischen Rabbiners. Bei allen destruktiven Einflüssen bleibt uns ein

[1]) Jeschurun IV Heft 11 und 12. Was oben von Unna gesagt wird, gilt nur von seinen Bemerkungen über die jüdisch-nationale Erziehung in Deutschland.

[2]) Vgl. Jeschurun III Heft 1—4, auch als Sonderschrift erschienen.

[3]) Vgl. Jeschurun IV Heft 1—4.

Schutz: welches Gefühl der Hingabe strömt doch dem bei der Erfüllung des Sukkoh- und Lulowgebots zu, der ein ganzes Jahr Tag und Nacht mit den Problemen in Massecheß Sukkoh gerungen!

Hier fließen die Quellen unserer nationalen Selbstbesinnung und nationalen Selbsterhaltung. Klatzkin hat nur mit den gewichtigten Argumenten ausgesprochen, was im Grunde die Überzeugung aller Vertreter des Nationaljudentums ist, daß die restlose Hingabe an das Thoragesetz das stärkste nationale Bindungsmittel war und es auch in Zukunft sein würde, wenn es in alter Stärke erhalten blieben würde! Wir wollen statt der angepriesenen zweifelhaften, im Erfolg noch nicht erprobten Mittel unsere ganze Kraft darauf verlegen, daß dies Bindemittel unzerreißbar bleibt. Aber freilich auf der restlosen Hingabe, darauf liegt der Nachdruck.

Müssen wir an dem Erfolg unseres Strebens verzweifeln? Daß dies für das Gesamtjudentum nicht der Fall, ist selbstverständlich. Dafür bürgt uns die Verheißung der Ewigkeit unser Thora, die ja mit unserem Gotte und seinem Volke eine unzerstörbare Einheit bildet קודשא בריך הוא ואורייתא וישראל חד הוא. Aber auch für unser deutsches gesetzestreues Judentum brauchen wir die Hoffnung nicht sinken zu lassen.

Denn all die scharfen Worte, die von Vertretern des Nationaljudentums gegen die „Neuorthodoxie" gebraucht werden [1]), schießen ja weit über das Ziel hinaus. Wer bei uns nur die Fehler sieht, den könnten wir auf mancherlei Schlacken im Ostjudentum verweisen. Man wolle doch nicht vergessen, was es bedeutet, daß in dem Zentralpunkt der Weltkultur, in dem Lande, das doch die Geburts- oder zum mindesten Hauptentfaltungsstätte aller jener philosophischen, naturwissenschaftlichen, geschichtlichen Theorien ist, die sich zur Grundidee des Judentums in Widerspruch setzen, in dem Lande, in dem das niedere und höhere Schulwesen einen so alles nivellierenden Einfluß ausübt, daß in diesem Lande sich ein, wenn auch

[1]) Vgl. oben S. 11 und 28.

kleiner Rest der Gesetzestreuen erhalten hat, die für die Gesamtentwickelung des Judentums noch immer von nicht zu unterschätzender Bedeutung sind. Das Urteil entspringt nicht dem Selbstlob, ich habe es oft genug von den großen thoratreuen Führern des Ostens gehört, und alle Berichte aus dem besetzten Gebiet sind sich darüber einig, daß ebenso stark wie der Eindruck ist, den unsere dahin abkommandierten gesetzestreuen Soldaten von der Art der Ostjuden erhalten, der Eindruck ist, den diese von Leben und Gesinnung unserer thoratreuen Ärzte, Juristen und gebildeten Kaufleute empfangen.

Und welch prächtige Jugend nennen wir unser eigen! Viele haben versagt, aber wieviele haben in dieser gewaltigen Zeit die Probe bestanden! Ja, sie haben ihrer Thoratreue in den schwierigsten Lagen unsägliche Opfer gebracht, vor denen wir Zurückgebliebenen uns in Ehrfurcht beugen müssen. Ein kleines unscheinbares Erlebnis möchte ich mitteilen, das aber charakteristisch ist. Da kam einer nach einem Jahr der Teilnahme an den gefährlichsten Kämpfen auf einige Tage auf Urlaub. Der Zug kam gerade zu Beginn des Sabbat in Spandau an, noch eine Viertelstunde und er wäre, der einzige Sohn, am Freitag abend daheim gewesen. Er hatte oft genug in den Kämpfen in seinem Soldatenleben den Sabbat verletzen müssen, und die Weiterfahrt wäre, wie jedem Kundigen und auch ihm bekannt, keine schwere Sabbatverletzung gewesen. Aber er stieg in Spandau aus und ging viele Stunden am folgenden Tage zu Fuß nach Berlin hinein, dann aber auch, damit sein kränklicher Vater nicht unvorbereitet ihn wiedersehen sollte, zu einem Oheim, damit dieser seinen Eltern zuerst Mitteilung machte. Dadurch wurde sein Weg noch um Stunden verlängert [1]). Unsere jüdischen Nationalisten sind vielfach Meister der künstlerischen Darstellung, und einer ihrer Großen, Martin Buber versteht gedankentief und sprachgewaltig über die Bedeutung des

[1]) Er hat inzwischen als Opfer des Krieges seine fromme Seele ausgehaucht. So sei denn sein Name zum dauernden Andenken genannt: Bernhard Hausmann, Mitglied der Jugendgruppe der Aguddas-Jissroel in Berlin.

jüdischen Nationalismus für eine schöpferische Synthese zwischen dem Spezifisch-Jüdischen und Allgemein-Menschlichen zu reden. Der Gegenstand wird ihm recht unbedeutend erscheinen. Ich aber meine, daß dieser Jüngling, der nicht Theologe und nicht Schriftsteller, nicht einmal akademisch gebildet, sondern kurz vorher noch ein schlichter Kaufmannslehrling war, in vorbildlicher Weise uns lehrt, wie man die Treue zu der Überlieferung der Väter, wie sie in dem von den Lehrern unseres Volkes fortgebildeten Gesetz sich kundgibt, mit dem zartesten Empfinden für die Forderung einer der reinen Ethik entspringenden Elternverehrung verbindet.

Dies Material, an dem müssen wir arbeiten, diese Jünglinge, deren Wesensgrund die Thoratreue, sie verbürgen uns die nationale Selbsterhaltung. Sie sind auch die rechten Träger der nationalen Selbstbesinnung. Es sind dieselben, die uns angesichts aller Not und alles Elends jauchzend von ihrem jüdischen Volk berichten, das sie im Osten wiedergefunden, die am liebsten alles, was ihnen an Irdischem teuer ist, von sich werfen möchten, um ihre ganze Kraft dem gewaltigen Arbeitsfelde, das sich ihnen hier eröffnet, zu weihen.

Was aber der Krieg nur an einem kleinen Teil vollbracht, das müssen wir für unsere gesamte Jugend erstreben, die innige Verbindung zwischen Ost und West. Unsere Jugend muß in Zukunft zu den berühmten Lehrstätten pilgern, nicht nur um zu erkennen, wie man „lernt", sondern auch zu erfahren, welch ungebrochene Kraft dort das jüdische Leben repräsentiert, um zu sehen, wie man die Feste feiert und die Trauertage begeht, um zu hören, wie man betet, daß die germanische Selbstzucht nur eine leere Ausrede ist für das Erkalten des dem jüdischen Andächtigen ursprünglichen Feuers, wo es die inbrünstige Hingabe an Gott gilt. Und wir müssen von dort Lehrer und Schüler zu uns verpflanzen, damit diese nicht nur lehren, sondern auch lernen, welche Kräfte im deutschen Judentum walten, wie mancherlei von hier übernommen werden kann für die Erziehung der Jugend, für die Stählung des Charakters, für die Fähigkeit auch gegenüber dem Ansturm

einer raffinierten Zivilisation und den Angriffen destruktiver Ideen Stand zu halten[1]).

Auf die Mittel zweiten Grades, sich gegenseitig kennen zu lernen und dadurch die Einheit fester zu knüpfen, mag nicht verzichtet werden. Sie liegen aber nicht — jedenfalls für uns nicht — auf dem Wege, den Dr. Unna vorzeichnet, in einer Reform des Geschichts- und Religionsunterrichts. Im Osten wäre es die Verbreitung der Kenntnis von der Wirksamkeit der Vorkämpfer des gesetzestreuen Judentums in dem Deutschland des vorigen Jahrhunderts. Das „Jüdische Wort“ hat sich durch die Vermittelung der Schriften von S. R. Hirsch und Lehmann hier verdient gemacht. Und ebenso sollte unsere Jugend in die Literatur des Ostens einzudringen suchen und dadurch Land und Leute von Grund aus kennen lernen. Und wenn der Weg über das moderne Hebräisch für viele zu beschwerlich ist — und wenn wir für Tenach und Gemoro Zeit brauchen, so wird er gar nicht immer zu empfehlen sein, so mag der leichtere über das Jüdisch-Deutsch empfohlen werden. Mein lieber und hochgeschätzter Freund Dr. Unna ist ein echter „Aschkenas“, sonst würde er nicht so despektierlich über die Jargonlieder sprechen. Ihm ward nie bei diesen Blüten jüdischer Volksdichtung die Seele bis ins Tiefste aufgerührt. Ich möchte alles, was Birnbaum darüber sagt[2]), unterschreiben. Ja, ich bin der Meinung, daß unsere jüdischen Nationalisten neun Zehntel ihrer Erfolge bei der Gewinnung der Jugend dem Zauber verdanken, den diese Lieder auf jedes jüdisch empfängliche Gemüt ausüben. Man kann schließlich nicht immer vor der Jugend auf dem Kothurn des höchsten religiösen Pathos einherschreiten. Man nenne uns in der ganzen Literatur der jüdischen Novellistik und Lyrik in Deutschland Seitenstücke zu dem, was die Jargonliteratur bietet. Gift ist auch in ihr vorhanden, aber das fließt unserer Jugend auch reichlich in ihrer deutschen

[1]) Ich muß auch hier für alles Nähere auf meine oben erwähnten Aufsätze verweisen.

[2]) Oben S. 10 und 12.

Lektüre zu. Und man braucht ihr doch nicht gerade diese Bücher in die Hand zu geben. Aber im allgemeinen darf man sagen, daß die ostjüdische Jugend, die an diesen dichterischen Erzeugnissen sich erfreut, eine reinere Nahrung in sich aufnimmt als unsere an göthischer Lyrik und Dramendichtung sich begeisternde. Ich kann jene Mitteilung nicht vergessen, die mir aus einer Schule im besetzten Gebiete kam. Als dort pflichtgemäß von dem Lehrer der „Götz von Berlichingen“ gelesen wurde, da erhob sich ein Schüler bei den schwülen Szenen von der Adelheid und fragte: ob es denn keine andere Lektüre gäbe, das verletze sein jüdisches Empfinden.

Ja, es ist tief zu bedauern, daß auf hundert deutsche gesetzestreue Juden, die es sich nicht verdrießen lassen, sich in das viel schwerere plattdeutsche Idiom hineinzulesen, nur um Reuters „Ut mine Stromtid“ genießen zu können — und das an sich mit Recht, denn es gibt wenig so vollendete und zugleich reine und darum dem jüdischen Geiste verwandte Erzeugnisse der Weltliteratur — daß auf hundert kaum einer kommt, der es der Mühe für wert hält, in dem „Jüdisch-Deutsch“ sein jüdisches Volk kennen zu lernen, wie es weint und lacht, seinen großen Humoristen nachzugehen, die ihm eine ganze Welt eröffnen, vor deren Toren er sonst wie ein Fremder wandelt.

Ein kleines Mittel neben den andern großen, die wir genannt. Aber eines, das an das Fühlen greift und darum m. E. wertvoller ist als „nationale Betonung unserer Feste und Gebote und der Geschichte des Judentums“, unter der ich mir im Rahmen der jüdischen Erziehungsarbeit, die wir zu leisten pflegen, offen gestanden, überhaupt nichts Rechtes vorstellen kann.

XI.

Nur die nationale Selbstbesinnung allein wird auch der Aguddas-Jissroel die Schwungkraft verleihen, deren sie bedarf, um aus den kümmerlichen Anfängen, in denen sie steckt, zu einer weltumspannenden und hinsichtlich des Judentums weltbewegenden Zusammenfassung der thoratreuen Judenheit zu werden.

Dr. Fränkel hat ausgezeichnete „Gedanken über künftige Entwickelung und Aufgaben der Aguddas-Jissroel"[1]) ausgesprochen, und der Vorsitzende hat diese Ausführungen trotz mancher gewichtiger Ausstellungen sich zu eigen gemacht. Beide aber stehen im Banne des Organisationsgedankens. Es will mir scheinen, als ob beide nicht in den eigentlichen Grund der Frage hinabsteigen. Und diese ist: wie schaffen wir eine Renaissance des thoratreuen Judentums?

Es fehlt uns an einem Schlagwort! Schlagworte sind ein sehr häßliches Requisit. Aber sie sind das äußerliche Merkmal, daß etwas ganz Neues in die Erscheinung getreten ist. Uralte Forderungen, die jedem thoratreuen Juden Selbstverständlichkeiten sind, werden in den Artikeln und Reden vorgebracht, es fehlt die zündende Kraft, die dem Redner den faszinierenden Einfluß auf seine Hörerschaft verschafft, daß er für eine neue Idee, für ein Großes, neu Erkanntes, aus der Zeiten Schoße sich Entwickelndes ficht.

Und doch wäre diese Idee gegeben, wenn man nur die ganze Kraft auf den ersten Bestandteil des Namens unserer Bewegung konzentrierte, auf den Gedanken der Agudda, daß ein Band uns alle umschließen müsse, daß alles, alles zurücktreten müßte vor dem einen Streben, alles Trennende in der thoratreuen Judenheit zurückzustellen und die Einheit zu betonen.

Organisation ist keine Idee, Organisation ist nur ein Mittel, einer Idee die Mittel zu schaffen und die Wege zu ebnen, daß sie verwirklicht werden könne. Was sollen die Propagandisten der Aguddas-Jissroel-Bewegung? Die Thora verherrlichen, sie in ihrem Glanze zeigen, zu ihrem Studium und zu ihrer Befolgung auffordern? Dafür sind ja die berufenen geistigen Führer da! Was will der Redner denn eigentlich, so fragen die Zuhörer oft, es sei denn für irgend ein enger umrissenes Ziel werben, und dafür haben wir ja

[1]) Blätter herausgegeben vom Gruppenverband der Aguddas-Jissroel usw. 3. Jahrgang, Blatt 10.

all die mannigfachen Vereine, die ihre Ziele auch ohne dies im Auge haben.

Die Idee der Einheit in der Mannigfaltigkeit, daß wir thoratreue Juden nur in der zusammengeschlossenen Gesamtheit ein lebensfähiger Organismus sind, daß jede Gruppe, die unter einem anderen nichtjüdischen Volke lebt, aber nur ein Torso, ja nur ein Gemengsel toter Gebeine ist, das muß die werbende Idee der Aguddas-Jissroel sein.

Ein Ideal und eine Aufgabe muß es sein, dies Ganze wieder zu werden, und tief durchdrungen müssen wir von dem Bewußtsein sein, daß wir jetzt jeder für uns nicht ein Ganzes sind.

Erinnern wir uns an das Bild, das der Midrasch von dem אגוד der Verbindung der vier Pflanzenarten für das Lulowgebot entwirft, und wie könnten wir bei dem Gedanken an die Agudda dieses Bildes vergessen? Wie dort gleich den Pflanzenarten die vier Menschengruppen nur durch ihr Zusammenwirken das rechte Israel bilden, „die eine für die andere Sühne bringt“, so auch für uns alle Landesgruppen, die die Agudda bilden sollen.

Nein, wir deutsche thoratreuen Juden sind für uns allein nicht das rechte und ganze Israel, aber ebensowenig die Chassidim mit ihrer völlig der mystischen Gefühlswelt hingegebenen Lebens- und Weltanschauung und all den begleitenden Auswüchsen. Nicht einmal die litauischen Juden, die nur Tag und Nacht lernen, und in deren Seele kaum ein Strahl von der wunderbaren Welt fällt, die doch auch Gott geschaffen und sich entfalten läßt in Wissenschaft und Kunst, daß der Mensch an ihr Anteil habe.

Diese tiefgehende Zerklüftung, die um so verhängnisvoller ist als ein jeder der Teile sich selbst in seiner Überhebung als ein Ganzes fühlt und den anderen als Torso, kann nicht durch gütliches Zureden, auch nicht durch ein kompromißliches Organisationsstatut überwunden werden. Geht doch das Bewußtsein einer jeden Gruppe, das rechte Judentum zu repräsentieren, auf eine tiefgewurzelte, ja unerschütterliche religiöse

Überzeugung zurück. Die Rebbes, die durchaus auf der Methode im Leseunterricht nach dem Muster Komez Ollef O, Komez Beiß Bo bestanden und bei der versuchten Einführung der Lautmethode dem deutschen thoratreuen „Reformer" entschiedenen Widerstand leisteten, indem sie ihm entgegenhielten: „von קדושת צירוף אותיות verstehen Sie eben nichts", die haben ja von ihrem Standpunkt durchaus Recht.

Man kann nun eine Form des Judentums als das Einheitsjudentum proklamieren und von den anderen Gruppen verlangen, daß sie das Opfer des Intellekts bringen — zu unserem großen Bedauern macht sich eine ausgesprochene Neigung nach dieser Richtung bemerkbar. Aber man vergißt, daß auch uns und nicht minder auch für einen gewaltigen Teil des russischen und amerikanischen Judentums eine andere Anschauung religiöse Überzeugung ist, daß wir nicht all unsere großen Exegeten und Religionsphilosophen aus unserer Erinnerung tilgen werden, nur um uns löblich zu unterwerfen.

Aber eines vermag die recht verstandene Werbetätigkeit der Aguddas-Jissroel-Bewegung, die einzelnen Teile allmählich zu der Erkenntnis zu bringen, daß der andere Teil zum mindesten einen Teil, einen berechtigten des Judentums darstellt. Mag sich jeder als Kopf oder Herz des Ganzen betrachten, als den wertvollsten Teil, wenn er nur dem anderen die Funktion eines für das Ganze unentbehrlichen Organes zuerkennt.

Aber dieser seelische Vorgang vollzieht sich nicht auf Grund einer Abstimmung nach Korporationen, durch Annehmen eines „Organisationsstatuts"; auch der „rabbinische Rat" wird schwerlich genügend Autorität besitzen, um da ein Machtwort zu sprechen. Das kann nur das Ergebnis einer inneren Umwandlung des Einzelnen sein. Diese aber wird und muß sich vollziehen, wenn Ost und West sich einander geistig nähern, wenn dort die Vertrautheit mit den Elementen profaner Bildung ein wenig Verständnis für die anders gearteten Bedingungen des Lebens des deutschen gesetzestreuen Judentums erschließt und hier das ganze Seelenleben eines Chassid von Grund aus erkannt wird, alles für uns Seltsame als Ausfluß

einer in sich geschlossenen Gedankenrichtung gewürdigt wird, kurz der Sohar, Scheloh u. a. für so viele unter uns kein Buch mit sieben Siegeln ist.

Diese Erziehung in die Wege zu leiten und zu fördern, ist nicht nur eine Aufgabe unter den Aufgaben der Agudda, sie ist die Aufgabe, sie ist das Ziel, sie ist die Idee der Agudda. Kraft können aber die Arbeiter auf diesem Felde nur schöpfen und fruchtbaren Samen nur ausstreuen, wenn sie sich erfüllen mit dem Einheitsbewußtsein, wenn sie durchglüht sind von dem nationalen Fühlen, daß Israel ebenso ein ungebrochenes Ganze ist wie die Thora.

Ebenso wie die Thora, ebenso wie das Judentum! Denn wenn wir es recht ansehen, so sind ja die drei Grundtypen der thoratreuen Judenheit, die wir nun des öfteren erwähnt, nichts Anderes als die Verkörperung jener von uns oben skizzierten Dreiheit: des Individualismus, Nationalismus und Universalismus.

Mit der gebotenen Einschränkung kann man sagen, daß in der letzten Periode der jüdischen Geschichte die Betonung der allgemeinen menschlichen Ideen des Judentums, der Ausgleich mit den Gedanken der modernen Kultur dem deutschen Judentum gefiel, während der Chassidismus vorzüglich den individualistischen Charakterzug im Judentum repräsentiert und der übrige Teil des Ostjudentums in der gedanklichen Durchdringung des Gesetzes sich die Pflege des eigentlich nationalen Erbgutes angedeihen ließ.

Es ist immer nur eine Note, die stärker betont wird, denn in allen Gruppen herrscht letzten Endes doch das ungeteilte Judentum, das Individualismus, Nationalismus und Universalismus in einem ist. Wenn auch nicht überall verwirklicht, so doch in der Idee der Besten und Führenden wirksam. Es ist objektiv falsch, das Buber uns einreden will, daß der Chassidismus eine Neuauflage des Urchristentums ist. Es ist sein eigener Geist, der sich im Geiste jener Zeit bespiegelt. Mochte vor der neuerwachten Glut des Empfindens nach einem einfachen psychologischen Gesetz auch der Sinn für Thora-

lehre und Thoraübung ein wenig zurücktreten, nie ist es dem Chassidismus auch in seiner ursprünglichen Form eingefallen, das Thoragesetz nicht als verbindlich und seine Erfüllung nicht als die höchste Aufgabe anzusehen. Und ebenso ist Litauen, das Land der ausgesprochensten und bewußtesten Misnagdim, zugleich die Geburtsstätte der Musserniks, die bei der intensivsten Hingabe an das Thorastudium in ihrem Fühlen und Wollen einen durchaus verwandten Zug mit der im Chassidismus herrschenden Lebensanschauung zeigen. Ich habe als den Helden jener „chassidischen" Legende von dem Raw, der am Kolnidre-Abend in Schul vermißt und dann dabei betroffen wird, wie er ein weinendes Kind beruhigt, das von der Mutter in ihrer Eile, den Anfang des Gebets nicht zu versäumen, unbeaufsichtigt gelassen wurde, immer R. Jissroel Salant nennen hören. Mag sie ihm zu Unrecht zugeschrieben sein, jedenfalls beweist das, wie vieles andere von ihm Berichtete, daß man von den Besten erwartete, daß sie das ganze Judentum in seiner Einheit erkannten und lebten.

Diese Besten sollen uns Vorbild und Muster sein. Die Einheit, die sie verkörpern, ist uns aber auch eine Bürgschaft, daß wir alle dereinst zu einer Einheit gelangen. Dies ist das Hochziel, dem die Agudda zustreben, dies das Ideal, das sie in ihre einzelnen Glieder pflanzen muß. Mag die heutige Zeit auch unter dem Zeichen der Organisation stehen, mag all das Beiwerk der propagandistischen Tätigkeit auch nicht zu entbehren sein. Der Weg zur Erfüllung führt — wie wir das ja oft genug für alle religiösen Probleme betont haben — einzig und allein über die innere Umwandlung des Einzelnen.

* * *

Vom Nationaljudentum hat dieser Aufsatz gehandelt. Mit dem Zionismus soll sich ein anderer beschäftigen. Vorher aber soll in dem zunächst folgenden auseinandergesetzt werden, wie wir u. E. zu den praktischen Forderungen, die das Nationaljudentum erhebt, wie nationale, personale Autonomie u. s. f. Stellung zu nehmen haben. J. W.

Die Bedeutung von מִשְׁנֶה שְׂכַר שָׂכִיר

von Rabbiner Camille Bloch, Mülhausen (Elsaß).

In Heft 11 des Jeschurun gibt Herr Rabbiner Dr. S. Kaatz in Hindenburg eine neue Erklärung zu Deuterom. 15, 18 כי מִשְׁנֶה שְׂכַר שָׂכִיר עֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים und er übersetzt die Stelle so „denn für einen geringeren als den Tagelöhnerlohn hat er dir 6 Jahre gedient."

Das Neue dieser Erklärung ist, daß מִשְׁנֶה nicht aufzufassen im Sinne von „doppelt" wie die früheren Erklärer es tun, sondern im Sinne von „zweiten Wertes" „zweiten Ranges."

In der Tat liegen diese beiden scheinbar nicht verwandten Bedeutungen in מִשְׁנֶה· מִשְׁנֶה heißt „das Zweite." Hat der Sprechende einen Gegenstand im Auge und spricht von dem Zweiten neben demselben, so kann dies Zweite diesseits oder jenseits davon liegen, es kann größer oder kleiner sein. Im ersten Fall behält מִשְׁנֶה die Bedeutung quantitativ größer „doppelt so groß" im zweiten Fall qualitativ kleiner „zweiter Stufe".

Faßt man nun מִשְׁנֶה im Sinne von „zweiter Stufe" auf, so ist gegen diese Erklärung einzuwenden, daß es dann in genannten Vers nicht מִשְׁנֶה heißen dürfte, sondern מִשְׁנֵה heißen müßte, als Nismach mit dem darauf folgenden שְׂכַר שָׂכִיר verbunden. Denn מִשְׁנֶה in der Bedeutung „zweiten Wertes" ist ein Substantiv geworden. Man ziehe als Parallele an 2 Chr. 28, 7, wo es מִשְׁנֵה הַמֶּלֶךְ heißt und nicht מִשְׁנֶה· Man vergleiche ferner Gen. 41, 43 בְּמִרְכֶּבֶת הַמִּשְׁנֶה, wo der Nismach gleichfalls zu erkennen gibt, daß das darauf folgende המשנה ein Substativ ist. Daß es in Esth. 10, 3 מִשְׁנֶה heißt, darf nicht als Gegenbeweis angeführt werden, weil es dort nicht heißt מִשְׁנֵה המלך, sondern מִשְׁנֶה לַמלך.

Es dürfte auch noch zu betonen sein, daß משנה in der Bedeutung „zweiter Rang" fast stets mit den Artikel versehen ist und dem Substantiv, welches qualitativ auf eine niederere Stufe herabgesetzt wird, nachfolgt und nicht, wie hier, dem שכר שָׂכִיר vorangeht. Man vergleiche Gen. 41. 43 במרכבת המשנה; 2 Chr. 35, 24 על רכב המשנה; 2 Reg. 23, 4 ואת כהני המשנה Jer. 52, 24; Reg. 22, 14 בירושלם בַּמשנה

Ich möchte daher eine andere Erklärung dieser Stelle vorschlagen, die sich auf eine andere Auffassung des כי dieses Verses gründet. Alle früheren Erklärer sehen in dem Satze mit כי die Begründung für die Ermahnung der Tauroh, daß der Herr nicht harten und unfreundlichen Sinnes den Knecht scheiden lassen soll. Ich möchte nun gerade in dem Satze mit כי den Grund für eine etwaige Hartherzigkeit des Arbeitgebers sehen und zwar den einzigen Grund, den der Zusammenhang überhaupt zuläßt. Und ich möchte übersetzen: „es soll dir nicht schwer fallen, ihn frei zu entlassen, obgleich größer ist ein Lohn eines Tagelöhners" — d. h. obgleich größer ist der Lohn, den du von

morgen ab, wenn der Knecht deinen Dienst verlassen hat, dem Ersatzmann desselben für diesselbe Arbeit zahlen mußt.

Zu dieser Auffassung des כי im Sinne von obgleich darf man sich berechtigt halten auf Grund von Exod 13, 17 כי קרוב הוא „obgleich er nahe war"; ferner dienen als Stütze Jos. 17, 18; Ps. 25, 11;

Zu der sprachlichen Berechtigung kommt die Notwendigkeit dieser Erklärung aus dem Zusammenhang der Stelle. Grund für eine etwaige Unfreundlichkeit gegen den fortgehenden Knecht kann und darf nicht die Freilassung sein, denn diese ist ja nach sechs Jahren Dienst des Knechtes Gesetz und Gebot für den Herrn, vergl. auch Hirsch. Um konsequent zu sein, müssen wir aber auch sagen, daß die Beschenkung durch den Herrn bei der Freilassung auf Grund von Deuteron 15, 14 ebenso Gesetz und Gebot ist, und daher ebenso wenig wie die Freilassung selbst ein Grund für eine etwaige Unfreundlichkeit des bisherigen Arbeitgebers sein darf. Hirsch zieht sonderbarer Weise diese Konsequenz nicht. Also was kann allein eine Hartherzigkeit des Herrn gegen den Knecht bedingen? Nur der Gedanke des Herrn an die Zukunft, wo der Knecht nicht mehr da ist, und dessen Arbeit von einem andern, einem freien Tagelöhner geleistet wereen muß, dessen Lohn viel größer, vielleicht doppelt so groß sein wird. Deshalb mahnt dich die Tauroh, nicht hartherzig zu sein, obwohl du von morgen an größern Lohn bezahlen mußt. Dein Verhältnis zu deinem Knecht ist bedingt durch die sechs vergangenen Jahre, wo er bei dir war, und nicht durch die Zukunft, wo er nicht bei dir ist. Jetzt ist uns bei dieser Auffassung nicht mehr fraglich, warum in diesem Abschnitt, der allein von dem Ewed ibri spricht, auf einmal der שכיר „der Tagelöhner" herangezogen wird. Er muß herangezogen werden, weil beim natürlichen Egoismus des Arbeitgebers die Befürchtung nahe liegt, der Herr möchte im Hinblick auf den teuren Tagelöhner von morgen heute harten und unfreundlichen Sinnes gegen den scheidenden Knecht sein. Deshalb die Mahnung der Tauroh, dies nicht zu sein.

Eine weitere Stütze für diese Auffassung dieser Stelle meine ich in den Akzenten finden zu können. שכיר hat ein Sokef koton, also einen der stärksten trennenden Akzente, somit bilden die Worte כי משנה שכר שכיר einen geschlossenen Satzteil für sich unabhängig von dem folgenden „obgleich doppelt so groß ist ein Lohn eines Tagelöhners".

עבדך hat ein tipchoh, also einen der Qualität nach gleichstarken trennenden Akzent wie שכיר, somit steht עבדך allein „er hat dir ja gedient, und zwar sechs Jahre," und das genügt doch!

Es ergibt sich also zwanglos die Übersetzung:

Und es sei dies in deinen Augen nicht hart, wenn du ihn frei entlassest von dir, obgleich doppelt so groß ist ein Lohn eines Tagelöhners, er hat dir ja gearbeitet sechs Jahre.

Über Aphikomon.

Von Rabbiner Dr. S. Kaatz in Hindenburg O/S.

Zu den Worten, die im Laufe der Zeit ihren Begriff gewandelt haben, gehört auch der Ausdruck אפיקומן. Derselbe ist aus der Peßachhaggada bekannt, wo er an mehreren Stellen vorkommt, das eine Mal im Text, bei der Antwort[1]) auf die Frage des חכם, wo es heißt: „Man beschließe das Peßach nicht mit einem Aphikomon", und das andre Mal in den Anordnungen über den Seder, in denen geboten ist, die zu Beginn der Feier

[1]) Die Antwort auf die Frage des weisen Kindes erscheint schwierig und hat die mannigfachsten Lösungsversuche veranlaßt. Ich lasse hier eine Erklärung folgen, die ich, wenn ich nicht irre, bereits vor langer Zeit einmal irgendwo veröffentlicht habe: „Der Satz: „Man beschließe das Peßach nicht mit einem Aphikomon" bildet die letzte Halacha der Tosefta Peßachim und lautet dort weiter: „z. B. Nüsse, Datteln, geröstete Körner. Man ist verpflichtet sich mit den Vorschriften des Peßach die ganze Nacht zu beschäftigen, selbst zwischen sich und seinem Sohne . . . . " So weit die Tosefta. Auf sie bezieht sich m. E. die Antwort an das weise Kind. Diese Antwort zitiert als Stichwort nur den ersten Teil der Halacha, und auch diesen nicht vollständig, und sie überläßt es, wie das auch sonst häufige Gepflogenheit ist, dem Leser, den übrigen Teil selbst zu ergänzen. Die Antwort bezieht sich also auf die Fortsetzung der nur teilweise zitierten Halacha, wie sie in der Tosefta steht, und weist darauf hin, daß nach den Hilchot Peßach d. h. nach den in der Tosefta gesammelten Vorschriften über das Peßachfest der Vater verpflichtet ist, seinen Sohn in den Peßachgesetzen zu unterweisen.

Man muß also die Haggadastelle sich folgendermaßen ergänzt denken: „Sprich zu ihm gemäß den Vorschriften des Peßach: „(Man beschließe das Peßach nicht mit einem Aphikomon z. B. Nüsse, Datteln, geröstete Körner.) Man ist verpflichtet sich mit den Vorschriften des Peßach die ganze Nacht zu beschäftigen, selbst zwischen sich und seinem Sohne . . ."

Wie die Worte „Nüsse, Datteln, geröstete Körner", so sind auch die folgenden Worte, auf die es eigentlich ankommt, ausgelassen und müssen ergänzt werden, damit die Antwort verständlich werde.

Während bei den anderen drei Kindern mit einem Satz der schriftlichen Thora geantwortet wird, in dem eine Beziehung zu der Art des Fragenden gefunden wird, wird hier auf einen Satz der mündlichen Thora verwiesen, der sich auf ein weises Kind bezieht, da bei dem Sohne, von dem in der Tosefta die Rede ist, nur an ein solches Kind gedacht sein kann, das fähig ist die Vorschriften zu erfassen.

zu durchbrechende und beiseite zu legende mittlere Mazzo vor dem Tischgebet als Aphikomon zu genießen. Und es hat gewiß schon mancher gefragt, wie es zu erklären sei, daß wir dem ausdrücklich hervorgehobenen Verbot anscheinend entgegen, das Peßachmahl mit einem אפיקומן beschließen. Ich will nun hier den Gegenstand in aller Kürze behandeln.

1. Was bedeutet אפיקומן in dem, Mischna Peßachim 119 b bildenden Satze der Haggada: אין מפטירין אחר פסח אפיקומן? Die gewöhnliche Übersetzung „Nachtisch" ist an sich richtig, aber sie erschöpft den Begriff nicht. Das Wort stammt aus dem Griechischen und ist eine Zusammensetzung von epi und komos. Die Präposition epi bedeutet „nach, auf" und komos hat nach dem mir vorliegenden griechischen Lexikon von Gemoll drei miteinander zusammenhängende Bedeutungen 1. Gelage 2. Gesang 3. Umzug. Derjenige, welcher am Gelage teilnahm, an das sich ein oft in Ausgelassenheit ausartender Gesang und Umzug anschloß, wurde epikomios genannt. Daraus entstand das Wort der Mischna אפיקומן, dessen richtige Aussprache nicht Aphikomon, sondern Epikomon lautet. Seine Bedeutung bildet in der Gemara den Gegenstand einer Kontroverse. In Babli a. a. O. heißt es: „Was ist אפיקומן? Die Antwort lautet nach Rab: Umherziehen von Gesellschaft zu Gesellschaft, nach anderen: Nachtisch. In Jeruschalmi X 7 lautet nach dem einen die Antwort: Gesang, nach anderen: Nachtisch. In den beiden Talmuden sind also alle drei Bedeutungen, die komos im Griechischen hat, erwähnt, und es kann angenommen werden, daß das אפיקומן der Mischna auch sämtliche drei Bedeutungen in sich schließt, und daß das Verbot auch der griechischen Sitte, an ein Festmahl ein Nachgelage, sowie einen von Gesang begleiteten übermütigen Umzug anzuschließen, entgegentreten wollte, da dies leicht Entartung im Gefolge hatte. (Vgl. den Aruch von Landau, Stichw. אפיקומן, sowie I. Lewy, Ritual des Peßachabends.)

2. Wenn es also in den Anordnungen über den Seder geboten ist, die mittlere halbe Mazzo als אפיקומן zu genießen, so muß beachtet werden, daß hier der Ausdruck אפיקומן nicht in seiner ursprünglichen Bedeutung angewandt ist. In der

Tat kennt auch der Talmud diese Bezeichnung für die am Schlusse genossene Mazzo nicht, auch Maimonides kennt sie nicht. Dagegen wendet sie der Orach Chajim (477 und sonst) an und zitiert auch einige frühere Autoritäten, die diese Bezeichnung brauchen.

אפיקומן ist demgemäß hier nichts „Nachtisch" in der eigentlichen Bedeutung dieses Wortes, sondern ein Teil des Peßachmahls. Wir genießen, um sämtlichen talmudischen Bestimmungen gerecht zu werden, nach dem Mahle noch einmal Mazzo, zur Erinnerung an das heilige Peßachopfer. Zur Unterscheidung von der zu Beginn des Mahles genossenen Mazzo wandte man in den Kodizes auf die zuletzt gereichte Mazzo der Kürze wegen den Ausdruck אפיקומן an. Diese Bezeichnung ist also keine präzise, sondern eine uneigentliche, eine populäre.

Daß man zum אפיקומן eine durchbrochene Mazzo reicht, hängt damit zusammen, daß man dadurch das לחם עוני symbolisieren wollte, das „Stückchen Brot" des Armen. So hat alles seine tiefe Bedeutung, die gewürdigt werden muß, damit die Feier ihre rechte Weihe erhalte, wie es im Orach Chajim z. St. heißt: „Alles geschehe, um das Pflichtgebot lieb und wert zu machen; heil dem, der Gott in Freude dient[1])."



Literarische Notizen

von Rektor Dr. D. Hoffmann.

XV.

Auf eine der in Nr. XIII erwähnten ähnlichen Verballhornisierung eines Fremdwortes im Sifre möchte ich noch aufmerksam machen, weil dieselbe auch auf Raschi's Kommentar zur Thora übergegriffen und dort in manchen Ausgaben zu noch einer weiteren Verschlimmbesserung Veranlassung geboten hat. Im Sifre Deut. Piska 1, Ende, sagt R. Jose b. Durmaskith:

[1]) Wir verweisen den Leser auf die Behandlung des gleichen Themas von Hoffmann in Israel. Monatsschrift (Beilage zur jüd. Presse) 1884 N. 4, 1890 N. 4 und Über die 4 Söhne 1894 N. 4. — Der Herausgeber.

אין אברך אלא לברכים, Das Wort אברך in Gen. 41, 43 bedeutet nichts anderes als לברכים (oder לשון ברכים, wie Jalkut und Raschi zur Stelle haben). Daß der im Sifre folgende Satz: שהיו הכל נכנסים ויוצאים תחת ידו dazu nicht paßt, dürfte wohl jedem einleuchten. In der Handschrift des Midrasch hagadol liest man verständlicher: אין אברך אלא אפרכוס. Danach bedeutet אברך dasselbe wie Eparch (Statthalter), woran der folgende Satz, das alles durch seine Hand ein- und ausging, sich gut anschließt. Jedenfalls zeigt die LA. im Midrasch hagadol, daß wir im Sifre einen Amtsnamen vor uns haben, daß also statt לברכים zu lesen ist: אלברכם (ἀλαβάρχης), wie N. Brüll vermutet hat (vgl. über das Amt der Alabarchen in Ägypten Grätz, Geschichte B. III 2. Hälfte, Note 4 und die dort angeführten Schriften). In Raschi zu Gen. 41,43 haben manche superkluge Korrektoren (so z. B. in der Warschauer Ausgabe mit Malbims Kommentar) statt נכנסים gesetzt: נכנעין לפניו, ohne zu merken, daß dann das Folgende noch sinnloser wird.

XVI.

Noch an einer anderen Stelle haben voreilige Korrektoren aus Mißverständnis Raschi zum Pentateuch entstellt. Zu Gen. 24, 50 erklärt nämlich Raschi das scheinbar schwierige דבר רע או טוב: da man, wenn die Sache von Gott ausgegangen, wohl nichts Böses, doch aber Gutes dazu sagen könne. Raschi meint daher, daß sowohl das Böse als das Gute auf den abschlägigen Bescheid Bezug haben. Laban und Bethuel sagen: „Wir können dein Begehr nicht verweigern, weder durch eine boshafte Antwort, noch durch eine schickliche und annehmbare Antwort (דבר הגון וניכר), weil die Sache nach deinen Worten von Gott ausgegangen ist, der dir (die Ribka) zugeführt hat.“ ניכר ist hier in Raschi ein Adjektiv, wie z. B. auch Raschi zu 20, 16 den Ausdruck דברים נכרים (annehmbare, plausible Worte) gebraucht. Diese Bedeutung des Wortes ניכר haben manche Korrektoren (z. B. in der oben erwähnten Warschauer Ausgabe und auch in der Wilnaer Ausgabe mit den „zehn Peruschim“) nicht beachtet und geglaubt, es sei das Wort hier ein Verbum („und es wird erkannt“). Sie korrigierten demgemäß: לפי שניכר anstatt וניכר לפי. Sie merkten

nicht, daß der Satz: „Weil es erkannt wird. . . nach deinen Worten“, sinnlos ist, da das, was sie erst aus seinen Worten erfuhren, doch von ihnen nicht erkannt worden ist.

XVII.

Auf einen merkwürdigen Druckfehler im Ramban zur Thora wurde ich von Herrn Hermann Gumpertz in Hamburg aufmerksam gemacht. Zu Genesis 38, 3 befindet sich im Ramban der Name עטרה אם אונן (Atara, die Mutter des Onan). Sowohl in der Wilnaer Ausgabe als in der Wiener (Netter) Ausgabe ist neben dem Namen עטרה in Klammern צ"ע=צריך עיון hinzugefügt. In der Tat ist dies schwierig, denn woher weiß Ramban, daß die Mutter Onans „Atara“ hieß. Allein wir haben es hier einfach mit einem Druckfehler zu tun. Anstatt אונן muß es heißen: אונם, dessen Mutter nach 1. Chronik 2, 26 „Atara“ hieß.

Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß leider im Ramban (wenigstens in beiden oben erwähnten mir zur Hand liegenden) Ausgaben sich sehr viele Druckfehler befinden. Ich will hier zuerst zwei Beispiele anführen, wo ganze Wörter ausgefallen sind, die ich in viereckigen Klammern [ ] hinzufügen will. Zu Lev. 6, 7 muß es vielleicht heißen: שאפילו מנחת כהנים [שאינה נקמצת [טעונה שמן ולבונה] ושיגיש וכו'. Zu Lev. 16, 20 muß es heißen:

אהל מועד זה היכל [ואת המזבח זה] המזבח הפנימי וכו'

Andere Druckfehler sind unzählbar. Nur einige sinnstörende in Levitikus seien hier korrigiert. Zu 1, 15: Statt הוצאת דמים lies: הרצאת דמים.— Zu 2, 13 gegen Ende: Statt ותבריח lies: ותכריח (so in der editio princeps). — Zu 7, 8 Statt משפחת הכהנים lies: משחת הכהנים.— Zu 16, 18: Statt והזאות שעל הכפרת lies: והזאות שעל הפרכת.— Zu 19, 12: Statt ושם נאמר וחללת ist vielleicht zu lesen: ושם נאמר לא תשא את. — In den anderen Büchern befinden sich ebenso schwere Druckfehler. Eine korrekte Ausgabe dieses unschätzbaren Kommentars ist höchst wünschenswert. — Nachträglich sehe ich, daß sich die obigen Fehler (mit einer Ausnahme) schon in der editio princeps des Ramban (Venedig 1545) vorfinden.



Erschaffung, Entstehung, Entwickelung.

Von Oskar Wolfsberg, Hamburg z. Zt. im Felde.

(Schluß).

3. Es berührt sympathisch, wie Wiesner die Anschauungen Kerners und Fleischmanns[1]), die beide Gegner der Destendenztheorie sind, nicht so verächtlich abtut wie viele seiner Fachgenossen; vielmehr hebt er hervor, daß ihre Skepsis nicht ohne Boden ist. Um so merkwürdiger mutet es uns deshalb an, daß er für die Phylogenie den echten Entwicklungscharakter wahrscheinlich gemacht zu haben glaubt. Selbst, wenn man die de Vriessche Mutation mit ihrer auf inneren Potenzen[2]) beruhenden nicht rückgängigen Abänderung des Typs zum Ausgangspunkt wählt, ist noch nicht mit Sicherheit erwiesen, daß echte Entwicklung vorliegt. Um die Phylogenie als ein Continuum zu erfassen, müßte man die einzelnen „Sprünge" in der Entwicklung, d. h. das jeweilige Neuauftreten einer bisher nicht existierenden Art miteinander verbinden. Diese Kurve wäre die Stammentwicklung. Paßt diese nun in die Wiesnersche Entwicklungsdefinition? In ihr ist von einem bestimmten Ziel gesprochen; Wiesner ersetzt für diesen Fall der Stammesgeschichte Ziel durch Tendenz: der wahrzunehmen-

---

[1]) Fleischmann, A. D. Deszendenstheorie Lpz. 1901.

[2]) In meiner oben genannten Arbeit im Jeschurun 1914 habe ich bereits betont, daß die einzige für uns in Betracht kommende Deszendenztheorie diesen endogenen Charakter haben müßte, da sonst eine Theorie des Zufalls entstände gemäß Darwin und Lamarck. Dem damals mir öfter mündlich gemachten Einwand, daß wir im jüdischen Weltbild vom Zufall nicht reden könnten, begegne ich mit dem Hinweis auf K. E. von Baers Definition des Zufalls: Zufall ist ein Geschehen, welches mit einem andern Geschehen zusammentrifft, mit dem es nicht in ursächlichem Zusammenhang steht. In diesem Sinn will ich den Begriff Zufall gefaßt wissen. Er ist kein Gegensatz zu gesetzmäßigem Geschehen, erst recht bezieht er sich nicht auf Geschehnisse, die als dem göttlichen Vermögen entzogen gedacht werden. Im Gegenteil, ich bin der Überzeugung, daß es gerade ein geeignetes Verständnis für die Wirkungsmöglichkeit dessen, was wir השגחה nennen, ermöglicht. Aber er umschließt eine bestimmte Gruppe von Werdeprozessen.

de Fortschritt, der der Vollendung zustrebt, ist hier anzusetzen. Nun möchte ich sehr bezweifeln, ob diese erfolgte Neugestaltung nicht den Inhalt der Definition umwandelt. Es ist anzunehmen, daß dieser Vervollkommnungsprozeß nach Wiesner eine unendliche Linie ist, die Phylogenie also eine stetige Kurve, die sich einer festen Linie asymptotisch nähert. Wäre der Prozeß als endlich zu denken, so müßte er sich ja viel schärfer umschreiben lassen, oder es hätte doch statt des Prozesses eines Fortschreitens das Endstadium: Vollendung von Wiesner angegeben werden müssen. Da er das vermeidet, halte ich meine Folgerung für einwandfrei. —

Es ist nun von Bedeutung festzustellen, daß wir diesen Zustand des Abschlusses in der Phylogenese nicht mit bestimmten, biologischen Stigmata festlegen können. Jede nähere Bezeichnung würde sich in Allgemeinheiten begrifflicher Natur erschöpfen, wie Vollkommenheit oder Optimum der Korrelation der Teile oder negativ ausgedrückt als Fehlen oder Minimum von Schädlichkeiten — unter der Voraussetzung, daß die Stammesentwicklung im Sinne eines Fortschrittes, einer ständigen Verbesserung erfolgt — oder Maximum der Differenzierung der Elementarorganismen — wenn ökologisches Denken verpönt und nur in der Entfaltung von Formenreichtum der Sinn organischen Geschehens zu suchen ist. Dann ist das Ziel der ethischen Entwicklung der Menschheit mit der Angabe vollkommener Harmonie der Individuen, richtiger und unangefochtener Abgrenzung altruistischer und egoistischer Regungen gegeneinander und Erfüllung der Pflichten aus ihrer Erkenntnis heraus ohne Schwanken wohl noch schärfer vorgezeichnet. — Ich glaube übrigens, daß man vielleicht der Definition der Entwicklung gemäß auch ein Optimum der Beziehungen zwischen den Endformen annehmen müßte; denn da es bestimmt verschiedene Wege der Differenzierung der Arten gibt, wenn es überhaupt eine Stammesentwicklung gibt! — wird man mit einer ganzen Zahl von Endformen rechnen müssen. Das ist überhaupt ein wunder Punkt der Deszendenztheorie, die monophyletisch (von einer Urform die späteren ableitet) gerichtet

ist und dabei einer Entwicklung nach inneren Gesetzen huldigt. Woher die Entwicklungen nach so verschiedener Richtung? Wir werfen alle diese Fragen und Einwände hier auf, um darzutun, daß nur bei einem doppelten „Wenn" wenn nämlich eine Phylogenie herrscht und wenn sie sich nach Grundsätzen vollzieht, die mit der von Wiesner gegebenen Definition im Einklang stehen, sie zu den echten Entwicklungen gezählt werden kann. Es ist — nicht von Haeckel — wohl aber von Wiesner sehr verwunderlich, wenn er glaubt, die Wahrscheinlichkeit in hohem Grad dargetan zu haben, daß die Stammesgeschichte eine echte Entwicklung ist, nachdem die Vorfragen nicht andeutungsweise gelöst sind. Was die oben mitgeteilte Beweisführung bei Wiesner angeht, daß nämlich die Phylogenie von einer Ontogenie, als echten Entwicklung, sich herleitet und in eine solche einmündet, so glaube ich, der Mühe überhoben zu sein, dies ernstlich zu widerlegen. Mit solch billigen Gedankengängen könnte man freilich schlaftrunken die schwierigsten Probleme z. B. die Frage nach dem Werdetyp in der Menschengeschichte erledigen.

Der objektive Forscher, der die Phylogenie nicht ablehnen will, weil sie theoretisch möglich ist, muß sich zu Driesch (s. o.) bekennen. Es wird übrigens jeder gestehen müssen, daß höhere (im morphologischen Sinn) und jüngere Formen den Fortschritt nicht immer überzeugend dartun. Weder die Vitalität der neuen Art braucht erhöht noch die Relation zu der Umwelt gebessert zu sein[1]).

Soviel ich sehe, hat Wiesner zum Problem: Geschichte als Entwicklung nicht viel beigetragen trotz der großen Seitenzahl, die er ihm widmet. Wohl aber hat er mit der Darstellung von Lamprechts Lehre und ebenso der seiner Gegner (an Hand einer Kritik von Götz aus der „Frankfurter Zeitung" und Bernheins Lehrbuch der histor. Methode und Geschichtsphilosophie) ein gutes Bild der heutigen geschichtsphilosophischen Strömungen gegeben. Original scheint mir nur sein Hinweis

[1]) Weiter unten wird zur Deszendenztheorie noch einiges in anderem Zusammenhang gesagt werden.

auf Evolutionskorrelationen (s. o.) zu sein; ich halte dies Wort für eine glückliche Formulierung. Wie aus meinem Referat hervorgeht, folgt Wiesner Lamprecht ziemlich unentwegt, nur daß er den Scheinentwicklungen einen breiteren Raum zumißt und gerade in den rein politischen Daten der Geschichte Kumulationen erkennt. Einen wertvollen Beweis für die Richtigkeit der Lamprechtschen Darstellung will Wiesner in der gesetzmäßigen Aufeinanderfolge der Kulturepochen sehen, die nach Lamprecht in Art und Folge bei den verschiedenen Nationen auch zu verschiedenen Zeiten die gleichen sind. Hier ist m. E. Vorsicht geboten. Denn wie Driesch mit Recht betont, (ich besinne mich aus Drieschs Vorlesungen auf diesen Unterschied, kann aber z. Z.. nicht angeben, ob und wo er sich in seinen Schriften findet), würde dies nur Gesetze in der Geschichte, nicht aber die Geschichte als Gesetz erweisen. Daß ein gleiches primitives Stadium bei zwei Völkern auch zu verschiedenen Zeiten das gleiche nächst höhere im Gefolge hat, ist für den kausal Denkenden nicht allzu überraschend, wenn es auch nicht selbverständlich ist. Es kommt noch eines hinzu: wenn in einer Epoche der Geschichte ein und dieselbe Idee bei einer Reihe von Nationen alles staatliche Leben zu beherrschen beginnt z. B. der Nationalismus des 19. Jahrhunderts, so liegt dieser Erscheinung auch viel Exogenes zugrunde: bewußte Nachahmung der Haltung eines Volkes durch ein anderes kann eine auf inneren Potenzen beruhende Entfaltung vortäuschen. Dafür bietet, glaube ich, die Geschichte unserer Tage Beispiele genug. Und es erscheint mir weiter fraglich, ob der Sprung in der Entwicklung, der das plötzliche Einsetzen neuer Perioden mit neuen Gedanken erklären soll, so leicht zugunsten der Evolution geltend gemacht werden kann. Jedenfalls lösen die Evolutionisten weder für die Stammesentwicklung der Tierwelt noch für die geschichtliche ihre Aufgabe, wenn sie sich mit der Einführung eines neuen Terminus technicus begnügen. Ihre Aufgabe ist es vielmehr, die Möglichkeit des Sprunges nachzuweisen und darzutun, wie er sich logisch in den Entwicklungsbegriff einfügen läßt.

Sicherlich bringt die jüdische Anschauung viel zugunsten einer evolutiven Geschichtsauffassung herbei, wenn sie auch darin durchaus von den wissenschaftlichen Darstellungen abweicht, daß höher als immanente Gesetzmäßigkeit die Schöpferkraft Gottes steht, der planvoll den Lauf der Geschichte wenden kann. Immerhin braucht das berühmte Wort: חליכות עולם לו nicht nur im Sinne umstimmender Eingriffe des Weltenlenkers, wiewohl sie durchaus im Geist des Judentums sind, gefaßt zu werden; es besteht vielleicht auch die Berechtigung, darin den bei der Schöpfung gehegten Plan zu erblicken, und das Grundgesetz der Geschichte, in seinen Hauptzügen a priori festgelegt, postuliert zu sehen. Damit würde über das Streben der Evolutionisten hinaus das Gesetz der Geschichte an deren Beginn verlegt und im Schöpfer selbst verankert sein. Dies ist die, wenn auch analytisch am wenigsten zugängliche, so doch imposanteste Lösung[1]).

Auch sonst ist durch das des öfteren angegebene Ziel der Geschichte, das genauer als bei irgendeinem Historiker präzisiert ist, der evolutive Charakter in der jüdischen Lehre schärfer betont.

Wenn es auch nicht im Rahmen dieser Untersuchung und in meinem Vermögen liegt, über das Freiheitsproblem zu handeln, so soll das Verhältnis der individuellen Freiheit zum strengen Gesetzlichen, Kausalen (was viele als Mechanismus bezeichnen möchten) doch gestreift werden, weil der Autor des von mir besprochenen Buches einen Augenblick dabei verweilt. Auf die bedeutungsvolle Antinomie: Determinismus- Indeterminismus

---

[1]) Eine diese Auffassung stützende Darlegung findet sich z. B. bei M. Ch. Luzzato. (קל״ח פתחי חכמה) wenngleich seine Ausführungen nicht gerade auf die Menschengeschichte, sondern die kosmische Entwickelung in der Zeit überhaupt gemünzt sind. z. B. § 36 הבחינה א׳כאומן העושה כלי ר׳ל שלא רצה האב ב׳ה לפעול כפי עצמו שאז היה מוציא שלימות הענין בבת אחת אלא עשה כאומן שאינו יכול לעשות אלא בהדרגה ולוקח החתיכה לפניו ומציירה מעט וכמה חלופים מתחלפים עליה מצורה לצורה עד שמסתיימת בצורה השלימה Allmählich tritt הפסד zurück und הויה gewinnt die Oberhand und er schließt einen späteren Abschnitt mit den Worten: כי הנה עתה המדריגות מתבוררות מן הרע.

kann hier nicht eingegangen werden. Wenn ich es hier überhaupt in unsere Abhandlung hineinziehe, so geschieht es nur, um zu skizzieren, welcher Art unsere Auffassung des geschichtlichen Prozesses und der Evolution in ihm sein muß, damit die Freiheit in ihm Platz hat. Die meisten modernen Autoren bekennen sich zum Determinismus und räumen nur die sittliche Freiheit als Impuls zur Befreiung vom Zwang elementarer Naturwirkung (Trieb, Instinkt) ein. Kant konfrontiert Natur und Freiheit und sieht im Staat die Ursache dafür, daß trotz der Freiheit im ganzen ein regelmäßiger Gang des Geschehens besteht[1]. Man kann der Meinung sein, daß diese Behauptung das Problem nicht erschöpft. Ich glaube fast, man müßte, um der Institution des Staates Wucht zu verleihen, und in ihm eine Sicherung zu erblicken, eine ganz bestimmte Theorie der Staatenbildung annehmen, nämlich entgegen Rousseau voraussetzen, daß die Menschen unter dem Zwang eines höheren Gesetzes — also nicht freiwillig — stets und überall sich zu einem Gesamtkörper zusammenfügen. Denn wollte man in der Staatenbildung das Werk einer freien Vereinbarung, das auch unterbleiben könnte, erblicken, dann würde jener sichere Schutz der Gesamtheit gegen die Sonderinteressen der Individuen entfallen. Ich sehe auch nicht, wie diese Auffassung zur Charakterisierung der Geschichte als Entwickelung beiträgt. Wenn diese wirklich vorhanden ist, muß sie sicherer begründet sein. Man kann — das soll natürlich nicht als eine positive Erklärung aufgefaßt werden, sondern nur als Beitrag zur Lösung durch Wegweisung, auf welche Wesenszeichen des Geschichtlichen und der Träger der Geschichte Rücksicht genommen werden muß — einerseits geltend machen, daß die Freiheit dem Menschen selbst bei uneingeschränkter Anwendung seiner Befähigung nicht Macht genug gibt, dank der Gesetzmäßigkeit der Geschichte, die Entwicklung aus der vorgezeichneten Bahn zu bringen. Diese Gesetzmäßigkeit ist nämlich

[1]) Ein ähnliches Urteil über den Wert des Staates finden wir in Pirke Aboth III, 2.

so weitmaschig, daß selbst ein im extremen Fall konträres Element, wie die Freiheit, sie nicht aufhebt, vielmehr sogar in ihr Platz hat (dies ist freilich nicht allzu leicht vorstellbar). Wie das Organische die Kräfte der Physik und Chemie beherbergt und beherrscht, (nach Driesch durch die Entelechie) so vermag der Genius historicus mit Freiheit ausgestattete Wesen durch seine Eigengesetzlichkeit seinen Zielen nutzbar zu machen. Die Aufhebung der Freiheit (im doppelten Hegelschen Sinn) durch das Gesetz der Geschichte hat ihr biologisches Analogon in der Überwindung gefährdender Einwirkungen (Toxine, Trauma usw.) durch den tierischen Organismus. Es ist hier am Platz auch einen Gedanken Ed. v. Hartmanns[1]) mitzuteilen: die vielen Einzelstrebungen in der Geschichte (meist dem Ehrgeiz des Einzelnen entspringend) tragen nicht alle das gleiche Vorzeichen, und oft ist das Additionsresultat der einzelnen Komponenten ein kleiner Wert. Das, was also der freie Mensch mit seiner Tat bezweckte, beeinflußt oft den Gang der Geschichte weniger, als man glaubt, weil sie durch die Handlung eines Antagonisten wirkungslos bleibt. Selbstverständlich ist mit solchen Lösungsversuchen oder Vorbereitungen zu ihnen längst das Gebiet der Erfahrung verlassen und Spekulatives in die Diskussion hineingetragen worden. Man wolle aber doch nicht vergessen, daß bereits alle Autoren, die die Begriffe sittliche und Willensfreiheit nicht nur erörtern, sondern einen von ihnen akzeptieren, den gesicherten Boden des Empirischen — das eigentliche Feld des Naturforschers — unter den Füßen verloren haben. Sie taten es aber nicht leichtfertig sondern in der richtigen Erkenntnis, daß die Wesensart des Menschen als psychologische Einheit und des Staates sowie der Geschichte in Verlauf und Wirkungen ohne solche eingeführten Hilfsideen noch unfaßbarer wären. Ein starrer Determinismus im Verein mit mechanistischer Ueberzeugung würde wohl das Weltbild und den Forschungsweg erheblich vereinfachen, gleichzeitig aber

[1]) E. v. Hartmann Philosophie d. Unbewußten, Kap.: Das Unbewußte i. d. Geschichte.

um dieses Strebens nach Einfachheit und Homogenität willen den Dingen Gewalt antun. Auf der anderen Seite wird eine restlose Auflösung des Freiheitsbegriffs auch kaum je möglich sein, da er uns nur in seinen Auswirkungen hin und wieder entgegentritt. Nur von „oben her", von der beherrschenden Kenntnis des Geschehens, der Tendenz und des Zieles aus, also dem Weltenmeister, ist diese Analyse möglich[1]).

Für die jüdische Auffassung wird die Erreichung des historischen Zieles endlich noch in hohem Maße durch die regulative Leistung der השגחה gewährleistet, (die natürlich auch der Realisierung anderer Pläne dient). Da dieser Begriff gewiß nicht der Evolutionstheorie zuliebe erfunden ist, kann er um so mehr zu einer Stütze eines in seinem Ende festgelegten Systems werden. Auf die vielen Schwierigkeiten, die in einer religiösen Theorie der Geschichte liegen, kann hier nicht näher eingegangen werden. Worauf es hier ankommt, ist zu ermitteln, ob unser Schrifttum Indizien für eine Zielstrebigkeit beibringt. Daran ist nach den Prophetien eines Jesaja (Cap. 2) und Micha (Cap. 4) nicht zu zweifeln. Und nicht nur die Tatsache, sondern auch die Besonderheit dieses אחרית הימים ist mitgeteilt, wofür neben den zitierten Stellen noch Jesaja (Kap. XI, 1—10) wertvolles Detail liefert.

In den nunmehr folgenden Bemerkungen zum Kapitel „Die Ethik als Entwickelung" kann es sich wiederum nur um

---

[1]) Uns, die die Ueberzeugung der geoffenbarten Lehre haben, geben die Mitteilungen der Thora demnach wertvolle Aufklärungen über vieles, was die Induktion uns nicht zugänglich macht. Diesen Gedanken will ich bei anderer Gelegenheit eingehender untersuchen; er läßt sich frappant mit Beispielen aus der hebräischen Literatur z. B. der Kabbalah belegen, die naturwissenschaftliche Mitteilungen in deutlichen Worten vermittelt, deren Kenntnis erst die moderne induktive Forschung uns gegeben; z. B. die Tatsache, daß die beiden Großhirnhemisphären ungleichwertig in funktioneller Hinsicht sind, bringt bereits der Ez Chajim (cit. nach A. Marcus Barsilai). Die Naturwissenschaft kennt diese Tatsache erst, seit Broca das Krankheitsbild der Aphasie, beschrieben hat, (Unfähigkeit, ein Wort, dessen Sinn man erfaßt, auszusprechen) die in einer Erkrankung der 3. linken Stirnhirnwindung besteht bei Linkshändern rechts!

kurze Notizen handeln, da eine eingehende Untersuchung eine sehr ausgedehnte Kenntnis und Würdigung der Autoren, die sich mit dem Gegenstand befaßt haben, voraussetzt. Sehr exakt ist die Materie bei Wiesner nicht behandelt. Parallelen zur Geschichtsphilosophie Lamprechts werden nicht gezogen; es bleibt also dunkel, ob Wiesner auch für die sittliche Entwicklung gewisse Gesetze annimmt, denen zufolge einem Stadium immer ein anderes ganz bestimmtes eindeutig folgt, wie Lamprecht dies für die Wirtschaftsperioden behauptet. Es sei hier übrigens darauf hingewiesen, daß mit dieser Feststellung eigentlich der scharfe Unterschied zwischen Ereignis- und Gesetzeswissenschaften fällt. Will man für jene geltend machen, daß ein historisches Stadium nie mit einem anderen — wenn auch ähnlichen — identisch ist, so sei erwidert, daß im strengen Sinn das auch für naturwissenschaftliche Betrachtungen gilt. Als Zeugen dieser Auffassung führe ich H. Poincaré[1]), den berühmten französischen Mathematiker, an. Es ist allerdings zuzugeben, daß wir es bei naturwissenschaftlichen Experimenten in der Hand haben, die Bedingungen einer Versuchsordnung denen einer früheren oder eines Naturprozesses außerordentlich ähnlich zu gestalten. Alle Anhänger der Deszendenztheorie müssen übrigens auch bei individuell-biologischen Untersuchungen (ontogen.) selbst bei der gleichen Tiergattung sich dessen bewußt bleiben, daß strenggenommen jede Feststellung nur singuläre Gültigkeit hat, da bei einer anderen Untersuchung neben den individuellen Differenzen auch das — hypothetisch — phylogenetische Stadium bereits ein anderes ist. —

Die Überzeugung von der Wandelbarkeit ethischer Lehren wird durch die zu verschiedenen Zeiten verschiedene Beurteilung, die einer Handlung zuteil wird, gestützt; v. Hartmann zitiert in seiner Philosophie des Unbewußten Beispiele, die diesen Punkt beleuchten. Oft war früher eine Handlung geradezu Ausfluß sittlicher Bestrebungen, die von uns als durchaus unsittlich verdammt wird. Und doch ist bei wilden Völkern

[1]) Poincaré, Wissenschaft und Hypothese, Leipzig, Teubner 1906; S. 144 u. a. St.

die Preisgabe des Weibes an den Gast nicht als Erniedrigung des Weibes sondern als Erhöhung der gastfreundlichen Leistung gedacht; bei ihnen ist wohl die Idee der Verpflichtung zur Gastfreundschaft nicht aber das Verständnis für sexuelle Sittsamkeit erwacht. Zu den Charakteristiken des Entwicklungsmäßigen in der Ethik gehört auch das, was man den Konflikt der Pflichten nennt.[1]) Mit Recht hebt Driesch hervor, daß in einem vollendeten System der Ethik der Konflikt kein Daseinsrecht hat. Haben wir erst die vollendete Kenntnis der ethischen Gesetzmäßigkeit, so kann in einem Falle, wo zwei sittliche Forderungen scheinbar „kollidieren", kein Zweifel bestehen, daß nur die eine Anspruch auf Erfüllung hat. Man könnte deshalb das Verhalten Lots (Genesis, Cap. XIX, 7) der, um einer sittlichen Pflicht, der Gastfreundschaft, zu genügen, eine andere — den Schutz der Ehre seiner Töchter opfern will, nur dann als „sittliche Tat" ansprechen, wenn man sie als eine einer älteren niederen ethischen Epoche angehörig betrachtete. Doch können ihm, da er offenbar sich des Kaufspreises bewußt ist, selbst vom Standpunkt des Zeitgenossen, sicher aber von der Warte jüdischer Sittenlehre, die in grauer historischer Zeit als ein vollkommenes System Israel als ein göttliches Geschenk gegeben ward, Vorwürfe nicht erspart werden.

Wie ich schon andeutete, ist die Hypothese Wiesners vom Entstehen sittlicher Impulse in der Organismenreihe, das mit dem Sprung in der Entwickelung verständlich gemacht werden soll, absolut zu verwerfen. Sie ist, wenn wir recht erkennen, ein verhüllter Versuch, die Deszendenztheorie zu retten. Denn das ist nicht zuviel behauptet: der Umstand, daß wohl nur der Mensch ein sittliches Geschöpf ist, bedeutet ein schwerwiegendes Argument gegen jede transformistische (phylog.) Theorie, mindestens aber gegen die beliebte Lehre von der Abstammung des Menschen. Weil die Ethik eigenen Gesetzen folgt, also nicht ableitbar aus niederen Gesetzmäßigkeiten ist, kann sie nicht als Synthese biologischer Eigenschaften aufgefaßt

[1]) S. hierzu Driesch, Leib u. Seele, Lpz. 1916.

werden. Vielleicht ist diese Sonderstellung des Menschen für Wallace, den Freund und Mitkämpfer Darwins, bestimmend gewesen, für den Menschen, die Möglichkeit einer gesonderten Erschaffung zuzugeben. Wir aber folgern wohl nicht mit Unrecht, daß durch diese Einräumung die Deszendenztheorie wieder einen Posten eingebüßt hat[1]). Wiesners Bestreben ist jedenfalls ebenso abzulehnen wie Darwins Versuch, die Sittlichkeit phylogenetisch abzuleiten. Von diesem unterscheidet sich Wiesners Standpunkt weniger, als er meint. — Die eigenartige Gesetzmäßigkeit der Ethik findet z. B. auch darin ihren Ausdruck, daß sie nicht selten Naturgeschehen bekämpft und aufhebt. Die Unterstützung von Bedürftigen und die Krankenpflege sind dem Kampf ums Dasein, der fraglos in der Natur wirksam ist, entgegengerichtet. Die Natur treibt bis zu einem gewissen Grad „fit selection", unserem Wirken sind oft andere Wege gewiesen[2]).

Bei Driesch (im Sammelwerk: Weltanschauung usw. s. o.) findet sich folgender Passus: „Mit der Vollendung dieses Zieles (das die Ethik kennzeichnet) fällt die Ethik, sie wird gegenstandslos. Der ethische Zustand der Glieder des Ganzen im Zustand seiner Vollendung ist Heiligkeit."

Wiesner bemerkt hierzu, daß diese zuletzt vorgebrachte metaphysische Ausdeutung der Entwicklung („Heiligkeit") kaum die Zustimmung anderer Evolutionisten finden dürfte. Hierzu will ich folgendes äußern: der Vordersatz in Drieschs These kann angefochten werden. Es ist wohl nicht ganz korrekt ausgedrückt, daß im Stadium der Vollendung die Ethik hinfällig wird. Es soll wohl heißen: der Anreiz zur Unsittlichkeit fehlt dann, es ist gewissermaßen kein Gefälle, keine Möglichkeit zur verwerflichen Tat oder Gesinnung vorhanden. Aus der Forderung ist das Sittengesetz in das Stadium der Erfüllung

---

[1]) So muß auch nach Johannsen allgemeine Biologie (Kult. d. Ggw. Lpz. 1915) die Frage der Abstammung überhaupt als eine offene angesehen werden.

[2]) Dieser Gedankengang, den ich früher bereits niedergeschrieben, findet sich ähnlich bei Huxley (Essays).

und Verwirklichung gelangt. Mahnung und Predigt sind hinfort überflüssig und spezielle Forderungen, die den Charakter schulen sollen, vielleicht nicht mehr vonnöten. Aber unbegreiflich ist mir, was Wiesner gegen die „Heiligkeit“ einzuwenden hat. Offenbar wird ihm, wie vielen „Aufgeklärten“ unheimlich zumute, wenn ein so antiquiertes Wort, das allzusehr seine Herkunft aus der religiösen Sphäre verrät, in eine wissenschaftliche Definition aufgenommen wird. Deshalb muß es gleich geächtet und dem metaphysischen Nebelreich zugewiesen werden. Dabei soll es in diesem Zusammenhang bei Driesch lediglich eine Kennzeichnung einer ethischen Epoche sein. Sicherlich kann diesem Wort metaphysische Bedeutung zuteil werden, insbesondere im religiösen Denken. Wir können es im übrigen nur mit Freude begrüßen, daß ein ernster Forscher wie Driesch sich nicht scheut, den hypothetischen Endzustand durch ein Wort zu definieren, das uns seit Jahrtausenden ein Imperativ ist: קדשים תהיו.

Weitere, tiefer schürfende Untersuchungen zu diesem Gegenstand müssen späteren Arbeiten vorbehalten bleiben.



Die Juden in Rußland und Polen.

Ein Ausblick aus der Vogelschau auf ihre Geschichte und Kultur.

Von Prof. Israel Friedländer-New-York.

(Fortsetzung)

Die Verordnung des Jahres 1804.

Die Verordnung des Jahres 1804, die die „jüdische Verfassung“ Rußlands genannt worden ist, zielt in Übereinstimmung mit der allgemeinen russischen Politik auf die wirtschaftliche und kulturelle Umgestaltung der russischen Judenheit ab. Die kulturelle Verjüngung der russischen Juden, die als Ausdruck des besonderen Interesses Alexanders in einem Spezial-Abschnitt „über Erziehung“ an die Spitze der Verordnung ge-

setzt ist, sollte dadurch zustande gebracht werden, daß ihnen der freie Zugang zu russischen Erziehungsanstalten von der Volksschule bis zur Universität gewährt wurde, oder dadurch, daß ihnen gestattet wurde, eigene weltliche Schulen zu eröffnen, in denen eine der drei Sprachen — russisch, polnisch oder deutsch — einen obligatorischen Unterrichtsgegenstand bilden sollte. Die Kenntnis einer dieser Sprachen sollte nach einigen Jahren sowohl von den Rabbinern als auch von den Juden verlangt werden, die öffentliche Ämter, sei es im jüdischen Kahal oder in der nichtjüdischen Gemeindeverwaltung, bekleideten. Zu gleicher Zeit sollte der Gebrauch des Hebräischen und des Jargon aus allen öffentlichen und städtischen Urkunden ausgeschlossen sein; dazu sollten die Juden, die zu Mitgliedern städtischer Verwaltungen gewählt waren, ihre herkömmliche jüdische Tracht zugunsten der polnischen, russischen oder deutschen Kleidung ablegen.

Die wirtschaftliche Umwandlung der Judenheit sollte dadurch erreicht werden, daß den Juden, die in den spärlich bevölkerten Provinzen Südrußlands Landwirtschaft betreiben wollten, eine Anzahl von Vorrechten gewährt wurden. Gleichzeitig wurden die jetzigen Beschäftigungen der Juden, besonders der Brauntweinhandel, verboten. Es ist unnötig zu bemerken, daß die Beschränkungen des Ansiedlungsrayons erneuert wurden. Maßnahmen von mehr radikalem Charakter wurden gegen die Juden in den Dörfern geplant: sie sollten von ihren Wohnplätzen völlig entfernt werden.

Während die Rechte, die in dieser Verordnung gewährt wurden, und die nicht nur mit den edlen Grundsätzen Speranskis, sondern auch mit den tief eingewurzelten Überlieferungen und Gewohnheiten der russischen Juden unvereinbar waren, mehr oder weniger problematischer Natur waren und in jedem Falle nur die Oberfläche der jüdischen Frage streiften, waren die Beschränkungen der Verordnung, die darauf abzielten, die augenblicklichen Beschäftigungen der Juden zu unterdrücken, greifbare Wirklichkeit und trafen das jüdische Leben tief ins Herz hinein. Die wichtigste Bestimmung der Verordnung vom

Jahre 1804 ist unstreitig der § 34, der nach einer Zwischenpause von vier Jahren das Wohnen von Juden in Dörfern und alle damit verbundenen landwirtschaftlichen Beschäftigungen auf das Strengste verbietet. Diese Maßregel bedrohte fast die Hälfte der russischen Judenheit mit Austreibung und dem Hungertod, und es wurde bald klar, daß nicht weniger als eine halbe Million Juden von dem drohenden Unheil betroffen wurde. Es ist daher nicht zu verwundern, daß die Juden, die das Streben der russischen Regierung, ihnen eine fremde ihrer eigenen unterlegene Kultur aufzudrängen, natürlich nicht recht würdigen konnten, einzig und allein die zu einem für sie tödlichen Schlage ausgestreckte Hand sahen. Als die für die Ausführung dieser Maßregel angesetzte Zeit — der Anfang des Jahres 1808 — herannahte, stieg ein Schrei der Verzweiflung von den unglücklichen Opfern auf, begleitet von den Protesten vieler Landeigentümer, für die die plötzliche Entfernung der Juden von ihren Ländereien einen beträchtlichen Schaden bedeutete. Die Stimme des jüdischen Elends und des gesunden Menschenverstandes würde bei der russischen Regierung kaum Beachtung gefunden haben, wäre sie nicht von den schweren politischen Verwickelungen begleitet gewesen, die Rußland bald in den Strudel der europäischen Geschichte der Neuzeit hineintrieben.

Der Umschwung in der Politik.

Das Verhalten der russischen Autokratie während der wechselnden Phasen des großen europäischen Krieges spiegelt in so bitterer Deutlichkeit die Haltung der Zarenherrschaft den Juden gegenüber, die wie die Katze mit der Maus mit ihnen spielte, wieder, daß sie verdient, mit allen Einzelheiten geschildert und grade heute, da hundert Jahre später diese Ereignisse ihre Auferstehung feiern, mit besonderer Aufmerksamkeit studiert zu werden.

Es war im letzten Viertel des Jahres 1807, gerade um die Zeit, als der für die Vertreibung der Juden aus den Dörfern festgesetzte Zeitpunkt herannahte, als Napoleon, der eben die

Macht Preußens gebrochen hatte, und sich nun gegen die Grenzen Rußlands in Bewegung setzte, das jüdische Synhedrion in Paris berief. Diesen Schritt sah man in Rußland — und die Regierung Österreichs teilte diese Ansicht —, als einen Kunstgriff des listenreichen Korsen an, die dichtgedrängten jüdischen Massen der beiden Reiche für sich zu gewinnen. Ein besonderes Sendschreiben wurde an die Gouverneure des Ansiedlungsrayons gerichtet und ordnete an, jede irgendwie geartete Berührung zwischen den Juden Rußlands und ihren Glaubensgenossen in Frankreich zu unterdrücken. Um das Mißtrauen der orthodoxen Massen der russischen Judenheit zu erwecken, — derselben Massen, die die Verordnung vom Jahre 1804 in den Bannkreis der Aufklärung und dadurch in den Schoß der griechisch-orthodoxen Kirche locken wollte, — erhielten die Gouverneure genaue Anweisung, unter ihnen das Gerücht zu verbreiten, daß das französische Synhedrion die jüdische Reform begünstige und gefahrvolle Anschläge gegen das überlieferte Judentum in seinem Schoße berge. Es ist für russische Verschlagenheit charakteristisch, daß gleichzeitig der heilige Synod einen Aufruf veröffentlichte, in dem er die griechisch-orthodoxen Russen vor Napoleon warnte, weil er dieses selbe Synhedrion berufen habe, und mit Hilfe der Juden, die bereit wären, ihn als Messias auszurufen, das Christentum zu stürzen beabsichtige.

Auf die Vorstellungen des Ministers des Innern hin, der auf die politische Gefahr hinwies, die in der Ausführung einer Maßregel lag, die die jüdische Bevölkerung gegen die Regierung aufsässig machen konnte, entschloß sich Alexander, die Vertreibung aufzuschieben. Er ernannte eine neue Kommission, die im Lichte der militärischen Notwendigkeiten erwägen sollte, ob es ratsam sei, die auf Grund der Verordnung geforderte Vertreibung auszuführen. Zu gleicher Zeit erließ er ein Rundschreiben an die Juden, in Ausdrücken abgefaßt, die uns in der Zusammenstoppelung wohlwollender Redensarten an den mythischen Aufruf erinnern, den der Zar in unseren Tagen an seine „lieben Juden“ gerichtet hat. „Von dem Wunsche geleitet, unseren Untertanen im jüdischen Volke einen erhöhten

Beweis unserer Sorge für ihre Wohlfahrt zu liefern," ersuchte der Zar die jüdischen Gemeinden oder Kahals um ihre Meinungsäußerung über den gangbarsten Weg, die Bestimmungen der Verordnung in die Wirklichkeit zu übertragen.

Die jüdischen Gemeinden verfehlten nicht, dieser Aufforderung zu entsprechen. Natürlich wiesen sie alle übereinstimmend auf das Verhängnisvolle der beabsichtigten Vertreibung hin und setzten die Bedenklichkeit der in Aussicht genommenen Kulturreformen des jüdischen Lebens auseinander. In dem Zeitpunkt jedoch, in dem die jüdischen Antworten die Hauptstadt erreichten, hatte die politische Lage einen radikalen Wechsel erfahren. Der Tilsiter Friede war unterzeichnet worden, und Alexander unterlag dem Zauber der großen Persönlichkeit des Korsen. Politische Verwickelungen waren nicht mehr zu befürchten, und am 19. Oktober 1807 erließ der Zar einen Ukas, in dem er — und dabei vergaß er ganz seine Sorge für die Wohlfahrt seiner jüdischen Untertanen — auf das entschiedenste die Austreibung der Juden „ohne die geringste Verzögerung und Milderung" anbefahl.

Die Vertreibung begann. Tausende von Juden wurden aus ihren Wohnsitzen in den Dörfern ausgewiesen und unter militärischer Bewachung in die Städte getrieben, wo sie auf offener Straße liegen gelassen wurden. Die Katastrophe nahm einen so erschreckenden Umfang an, daß die Gouverneure selbst die maßgebenden Persönlichkeiten in St. Petersburg mit Bittgesuchen bestürmten, die weitere Ausführung der barbarischen Maßregel einzustellen. Der Zar war gezwungen nachzugeben, und es wurde den Juden erlaubt, bis auf weitere Bekanntmachung an ihren früheren Wohnsitzen zu bleiben.

Eine neue Kommission wurde ernannt, die Mittel und Wege finden sollte, um die Juden von dem Branntweinhandel auf dem Lande zu mehr produktiven Arbeitsformen überzuleiten. Nach dreijähriger Arbeit legte die Kommission im Mai 1812 einen Bericht vor, in dem Wahrheit und gesunder Menschenverstand zum letzten Male ihre Stimme erhoben. Einige Beschlüsse dieser Kommission sind schon am Anfang dieses

Kapitels vorweg genommen worden. Der Bericht gab eine ungeschminkte Darstellung der für das Elend und die Trunksucht des Bauern verantwortlichen Ursachen, und ebenso eine gerechte Würdigung der wirklichen Lage des jüdischen „Arendars“. Er schilderte die Armut des jüdischen Schenkwirtes, der einzig und allein für die Taschen des Pan arbeite. Er führte aus, daß die Entfernung des jüdischen Branntweinhändlers zu dem einzigen Ergebnis führen könnte, daß an seine Stelle ein christlicher Gastwirt von noch schädlicherem Typus treten würde. Er zeigte die Unmöglichkeit, die Juden plötzlich aus einer Beschäftigung herauszureißen, die ihnen Jahrhunderte hindurch ihren Lebensunterhalt gewährt hatte. Er betonte schließlich, wie wenig ratsam es sei, „im Hinblick auf die gegenwärtigen politischen Verhältnisse“ die schon erbitterte jüdische Bevölkerung noch mehr zu erbittern.

Das politische Argument gab den Ausschlag. Der verhängnisvolle Paragraph 34 erhielt, wenn er auch nicht offiziell aufgehoben wurde, die Erlaubnis, eines natürlichen Todes zu sterben, — nicht ohne den von demselben Herrscher später wieder aufgenommenen Versuch, ihn unter veränderten Verhältnissen zu neuem Leben erstehen zu lassen. Denn Napoleons Heere marschierten gerade damals auf Rußland zu, indem sie ihren Weg durch die mit den gewaltigen Massen der Juden bevölkerten Provinzen des Ansiedlungsrayons nahmen.

Patriotische Haltung der Juden während des Krieges 1812.

Während des großen Ringens des Jahres 1812 bewiesen die russischen Juden durchweg einen bemerkenswerten Geist der Treue und patriotischer Anhänglichkeit. Diesen Geist bewiesen sie durch wichtige Nachrichtendienste, die die jüdische Zivilbevölkerung leistete, — die Juden wurden noch nicht zum Heeresdienst ausgehoben, — und er zeigte sich gleichfalls in volkstümlichen, im Jargon geschriebenen Rundschreiben, die die Juden aufforderten, für den Sieg der russischen Waffen zu beten. Dieser „Ausbruch“ von Vaterlandsliebe seitens einer

Bevölkerung, die stets das Aschenbrödel des Staates gewesen war, findet in verschiedenen Umständen seine Erklärung. Die Aufhebung der Austreibung aus den Dörfern, die drei Jahre zuvor angeordnet worden war, wurde, wie es scheint, von den Juden als ein glückverheißendes Vorzeichen für die künftigen wohlwollenden Pläne der Regierung angesehen. Dazu befürchteten die jüdischen Massen Rußlands, die mit aller Zähigkeit an ihren Besonderheiten in der Lebensweise festhielten, und dieser Befürchtung wurde von einem berühmten zeitgenössischen Rabbiner Ausdruck verliehen, — und, wenn ich recht unterrichtet bin, ist sie auch für die Haltung vieler russischen Juden im Weltkriege bestimmend gewesen, — daß der Sieg Napoleons, obwohl vom materiellen Gesichtspunkte aus für die Juden vorteilhaft, doch in seinem Gefolge die Keime religiöser Zersetzung mit sich führen könnte, die man damals in Deutschland wahrnehmen konnte. In jedem Falle stand die treue Anhänglichkeit der Juden in einem seltsamen Gegensatz zu der Haltung der sogenannten eingeborenen Bevölkerung der Polen, die unverkennbar mit dem Eroberer sympathisierten, obwohl, wie es scheint, die Juden im Gegensatz zu den modernen Polen noch nicht diplomatisch genug oder noch nicht zivilisiert genug waren, um als Ankläger gegen ihre Landsleute aufzutreten.

Diese patriotische Haltung der Juden rief die Überraschung und Bewunderung der russischen Machthaber hervor. In Grodno, woselbst die polnischen Behörden im Verdacht verräterischer Gesinnung standen, wurde die Polizeiverwaltung in die Hände des jüdischen Kahal gelegt. Selbst der kaiserliche Judenhetzer Nikolaus, der als Großfürst kurz nach dem Kriege die Provinzen bereiste, die Kriegsgebiet gewesen waren, konnte nicht umhin, den uneigennützigen und oft heroischen Leistungen der Juden seine Anerkennung zu zollen, obwohl er im gleichen Atemzuge sich nicht enthalten konnte, sie als Blutegel zu bezeichnen, die das Blut des Landes aussaugen. Zar Alexander wußte von dem Patriotismus seiner jüdischen Untertanen, erwähnte ihn oft mit warmer Anerkennung und versprach bei verschiedenen Gelegenheiten, ihr Los zu erleichtern.

Es schien zuerst, als wenn der Zar tatsächlich beabsichtigte, seine Zusagen einzulösen. Die Sache der Juden wurde in die Hände des Grafen Galitzin, des neuen Ministers der geistlichen Angelegenheiten, gelegt, eines Mannes, der den Juden günstig gesinnt war, obwohl er, wie es sich bald später zeigte, sich weit mehr dafür interessierte, ihnen das geistliche Heil zu bringen, anstatt ihre körperliche Leiden zu erleichtern. Im Jahre 1817 wurde ein Erlaß veröffentlicht, der die Erhebung von Ritualmordanklagen, die zu dieser Zeit in verschiedenen Teilen des Ansiedlungsgebietes aufzutauchen begannen, im Reiche verbot. Die Regierung ging sogar so weit, eine beratende Versammlung hervorragender Juden zu berufen, die an der Lösung der Judenfrage mitarbeiten sollten.

Bekehrungsversuche.

Doch alle diese knospenden Hoffnungen wurden durch den Nachtfrost der Reaktion, der sich nach dem Jahre 1815 auf Rußland und Europa legte, schnell zerstört, durch jene Reaktion, deren mächtigster Gönner der Zar selbst war. Von einer Welle christlichen Mystizismus emporgetragen, vergaß er bald sein Versprechen, das materielle Elend der Juden zu lindern und faßte mit Hilfe des Ministers Galitzin, des Vorsitzenden der bekehrungseifrigen Bibelgesellschaft, den Plan, als Ersatz dafür ihre Seelen zu fangen.

Im Jahre 1817 wurde ein Ukas veröffentlicht, der eine deutliche Beurkundung dieses traditionellen Verlangens der russischen Autokratie nach den Seelen der Juden war. Der Ukas forderte die Errichtung einer „Gesellschaft israelitischer Christen“, um diejenigen Juden zu unterstützen, die „von der Wahrheit des Christentums überzeugt“, bereit wären, „sich mit der Herde des guten Hirten und des Heilands der Seelen zu vereinigen.“ Diese Gesellschaft, die unter dem unmittelbaren Schutz des Kaisers stand, sollte jüdischen Täuflingen durch die freie Gewährung von Ländereien und durch die Zusicherung einer stattlichen Anzahl anderer zugkräftiger Vorrechte zur Seite stehen. Die kaiserliche Verordnung, die, wie offen zu-

gegeben wurde, von der „Verehrung für die heilige Stimme, die die Herde Israels in der Zerstreuung zur Annahme des Glaubens Christi aufrief," beseelt war, war augenscheinlich als ein Köder gedacht, die großen Massen der russischen Judenheit in die Hürde der Kirche zu locken. Doch das Ergebnis war ein völliger Fehlschlag. Die Regierung hatte einen ausgedehnten Landstrich für den erwarteten Ansturm der Neubekehrten bereit gestellt und einen ganzen Beamtenstaat aufgeboten, für sie Sorge zu tragen, aber das Land sowohl, als die Beamten waren unnötig, und die Gesellschaft wurde schließlich, nachdem sie eine Reihe von Jahren hoffnungslos auf Zuspruch gewartet hatte, im Jahre 1835 von seinem Nachfolger Nikolaus aufgelöst.

Der Fehlschlag des kaiserlichen Lieblingsplanes trug nicht gerade dazu bei, Alexanders Gefühle gegen seine jüdischen Untertanen zu verbessern. Aber die Bitterkeit seiner Enttäuschung wurde bald schmerzlich durch das Auftreten eines Abfalls von geradezu diametral entgegengesetzter Art verschärft, durch die Bekehrung tausender seiner russischen Untertanen zum Judentum. In demselben Jahre, in dem der Zar seinen Ukas veröffentlichte, der die Juden in den Schoß der Kirche rief, empfing er ein Bittgesuch von einer Anzahl Bauern im Gouvernement Woronjecz, einer Provinz außerhalb des Ansiedlungsrayons, die um die Erlaubnis baten, das „mosaische Gesetz" frei ausüben zu dürfen. Es war ein Wiederaufflackern der gefürchteten „jüdischen Ketzerei" von vormals, die sich nun über weite Landstriche des mittleren Rußlands auszubreiten begann und sich nach und nach in der Sekte der Subbotniki oder Sabbatharier verdichtete. Die herrschenden Kreise, die gerade in jener Zeit von evangelischem Eifer für die Juden erfüllt waren, wurden durch den Anblick von Christen vor den Kopf gestoßen, die sich zum Judentum bekehrten. Drakonische Maßregeln wurden schleunigst ergriffen, und die Ketzerei wurde schließlich unterdrückt, doch nicht, ohne daß tausende von Sektirern nach Sibirien verbannt und eine sehr große Zahl von Dörfern in eine Wüstenei verwandelt wurden.

Interessant ist die Tatsache, daß eine Reihe von Sektirern nach Palästina floh, wo sie noch jetzt als treue Juden leben und wirken.

Die „jüdische Ketzerei" konnte nicht gut den Juden zur Last gelegt werden, da sie aus jenen Provinzen ausgeschlossen waren; aber diese Tatsache hinderte die Regierung in ihrer gewohnten Niedertracht nicht, den russischen Beamten die Anweisung zu geben, den Kampf gegen die neue Sekte unter dem Schlachtruf: gegen die „Zyduskaja sekta" zu entflammen. Indirekt jedoch reizte der Erfolg dieser judenfreundlichen Ketzerei verbunden mit dem Fehlschlag seiner christenfreundlichen Politik den Kaiser und führte zu einem Wiederaufleben der judenfeindlichen Gesetzgebung.

Die Wirkungen der Reaktion.

Der neue Geist der Reaktion trat in dem Versuch zu Tage, den alten frommen Wunsch der russischen Autokratie, die Austreibung der Juden aus den Dörfern, wieder zum Leben zu erwecken. Infolge des Ausbruchs einer Hungersnot in Westrußland, wie sie dort von Zeit zu Zeit aufzutreten pflegt, erließ der Kaiser im Jahre 1823 einen strengen Befehl, alle Juden der ganzen Provinz aus den Dörfern auszutreiben. Der Befehl wurde mit erbarmungsloser Grausamkeit ausgeführt Über 20000 Juden wurden in die überfüllten Städte getrieben, wo manche aus Mangel an Nachtquartieren den Winter hindurch auf der Straße lagen und vor Kälte, Hunger und Krankheiten umkamen. Die Vertreibung wurde, wie wir bei einer früheren Gelegenheit ausgeführt haben, angeblich durch die Sorge der Regierung für die Wohlfahrt der Bauern veranlaßt. Bis zu welchem Grade dieser Zweck erreicht wurde, kann aus einem zwölf Jahre später (im Jahre 1835) geschriebenen Bericht des Staatsrates entnommen werden, in dem die Austreibung aus Weißrußland ein Ruin der Juden genannt wird, „obwohl man nicht im geringsten die Bemerkung machen konnte, daß sich die Lage der Bauern hierdurch gebessert hätte."

Ein fernerer Ukas vom Jahre 1824 verbot die Niederlassung fremder Juden, besonders solcher aus Österreich, auf

russischem Gebiet, während im folgenden Jahre die Juden, die innerhalb fünfzig Werst von der Westgrenze entfernt in Dörfern wohnten, aus ihren Wohnsitzen vertrieben wurden. Das letzte Ziel aller dieser Verfolgungen — dieses Eingeständnis wurde in einem offiziellen Schriftstück der folgenden Regierung ganz offen gemacht — war der Wunsch Alexanders, „die Zahl der Juden im Reiche beständig zu verringern".

Solcher Art war die Regierung des gutmütigen und freidenkenden Alexander. Sie trug in sich alle Merkmale des Zarentums und obwohl sie hoffnungsfroh begann, so endete sie in Verzweiflung und diente als ein passendes Vorspiel für die Schrecken, die folgen sollten.

Die Regierung Nikolaus I.

Wenn Alexander behauptete, ein „glücklicher Zufall auf dem Throne des Zaren" zu sein, so war sein Bruder und Nachfolger, Nikolaus I. (1825—1855) die wahre Verkörperung der Methoden und Ideale der russischen Autokratie. Nikolaus war gewöhnt, sich als den von der Vorsehung erwählten Wächter der Legitimität und Autokratie gegenüber den liberalen Vorstößen des „verrotteten Westens" zu betrachten, und er war bereit, andere in dem Kampf für die gleiche Sache zu unterstützen, den „Gendarmen Europas" zu spielen, wie er es in Wirklichkeit auch war. Diese Aufgabe führte Nikolaus I. ganz verschieden von seinem weichherzigen und wankelmütigen Bruder, mit einer Willens- und Lebenskraft aus, die ihm mit Recht den Namen des „eisernen Zaren" eintrug. Sein Geist war, um die Charakteristik der Königin Viktoria anzuführen, „unzivilisiert, und so waren auch seine Methoden." Seine Regierung begann er damit, den Aufstand der liberalen Dekabristen („Dezembristen" von „Dezember", dem Datum der Thronbesteigung Nikolaus') im Blute zu ersticken, und sie wurde durch ein barbarisches Soldatenheer und eine fanatische Polizei gestützt, die das geringste Anzeichen freier Rede oder freier Gedanken erbarmungslos unterdrückte. Die Regierung Nikolaus' fesselte für fast ein Menschenalter den mächtigen

Riesen des Nordens, dem es erst unter seinem Nachfolger, Alexander II., gelang, seine Glieder einen kleinen Augenblick zu recken.

Es ist unnötig zu sagen, daß die Juden mehr als ein anderer Teil seiner Untertanen seine eiserne Hand zu fühlen hatten. Denn von Anfang an war Nikolaus von Haß und Vorurteilen gegen sie erfüllt. Schon im Jahre 1816, als er noch Großfürst war, bezeichnete er, wie wir gesehen haben, die Juden Weißrußlands mit der abgedroschenen Phrase der russischen Bürokratie als die Blutegel des Landes, und gleich im ersten Jahr seiner Regierung nahm er die Gelegenheit wahr, seinen Glauben an die schändliche Ritualmord-Beschuldigung zu versichern. Kein Wunder also, daß seine Regierung sich mit ganz besonderer Schwärze von dem schwarzen Hintergrund der russischen Zarenherrschaft abhebt und eine der dunkelsten Seiten in den dunklen Annalen jüdischen Märtyrertums bildet.

Die allgemeine Politik gegen die Juden war ihm schon durch die Überlieferungen der Autokratie eingeimpft. Sie bestand, wie wir gesehen haben, in der Einschnürung des wirtschaftlichen Spielraumes und der Freizügigkeit der Juden und in der Auflösung seiner religiösen und nationalen Besonderheiten. Aber es muß anerkannt werden, daß Nikolaus I. in der Ausführung dieser Politik eine Tatkraft und Urwüchsigkeit entwickelte, die ihm in der überaus reichen Gallerie jüdischer Bedrücker eine besonders hervorragende Stelle anweisen.

(Fortsetzung folgt).



Wellhausen und der heutige Stand der Bibelwissenschaft.

Von Jakob Neubauer, Leipzig.

Kaum ein Name ist mit der Bibelkritik unserer Tage so innig verknüpft wie der Julius Wellhausens. Hat doch nicht bloß ein Laie, sondern ein Fachgelehrter von Rang[1]) sich da-

[1]) Kittel, Alttestamentliche Wissenschaft 1910, S. 57.

hin ausgesprochen, daß „die Wissenschaft vom Alten Testament Wellhausen mehr Dank schuldig ist, als sonst einem unter den Lebenden." Und wenn Wellhausen auch auf anderen Gebieten (dem der altarabischen Kultur und der Entstehung des Neuen Testaments) nicht wenig produktiv war[1]), den Stempel seines Schaffens hat er in der israelitischen Literaturgeschichte hinterlassen. Wie selten je hat da Wellhausens Lehre zwei Generationen protestantischer Theologen nahezu fasziniert, sodaß die nach ihm benannte Hypothese sich als allgemeingültiges Ergebnis und seine Schule als die alttestamentliche Wissenschaft schlechthin auszugeben vermochte. Man wird es daher verstehen, daß eine Würdigung der reichen Lebensarbeit des kürzlich verstorbenen Meisters der höheren Kritik sich notwendigerweise zu einer Charakteristik der durch ihn repräsentierten Forschung erweitern muß.

Seitdem Astruc (jener Arzt des 18. Jahrh.) in dem abwechselnden Gebrauche der Gottesnamen im Pentateuch den Schlüssel für die Quellenscheidung gefunden zu haben glaubte, befestigte sich schließlich die Lehre, wonach der Pentateuch hauptsächlich aus vier Quellen bestehe: J, der das Tetragramm, E, der den Gottesnamen Elokim verwendet; das völlig getrennte Deuteronomium, D; und endlich die priesterliche Grundschrift P (der man die übrigbleibenden Teile, also vor allem den Leviticus, sowie die gesetzlichen, die chronologischen, aber auch andere Partien aus den drei weiteren Büchern Moses zuwies)[2]). Davon soll das Deuteronomium erst zur Zeit seiner Auffindung während der Regierung des Königs Josias (7. Jahrh. v. d. g. Z.) abgefaßt worden sein, J und E etwa dem 8. Jahrhundert angehören, P dagegen sollte weit älter sein und

[1]) Eine bis 1914 reichende Bibliographie seiner Schriften enthalten die Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte zu Julius Wellhausens 70. Geburtstag (Beiheft 27 zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft) S. 353 ff.

[2]) Einen Überblick über die Geschichte der Pentateuchkritik bieten die Einleitungswerke, wo auch die Literaturangaben; vgl. bes. Steuernagel, Einl. i. d. Alte Testament, S. 123 ff.

noch mosaische Traditionen enthalten. Über die gegenseitige Abgrenzung der Quellen herrschte zwar nichts weniger als Übereinstimmung, und ebenso schwankten die Zeitangaben beträchtlich. Allein, wie wenig eine solche Auffassung sich mit jener von der Einheitlichkeit und Mosaizität des Pentateuch zu decken vermochte, so stimmte doch die damals hieraus gewonnene Anschauung über die Geschichte Israels im wesentlichen noch mit der biblischen Schilderung überein; jedenfalls galt das Gesetz allgemein als Ausgangspunkt der israelitischen Geschichte.

Da trat der Umschwung ein. Gerade was man bisher als älteste Schicht angesehen hatte, die priesterliche Grundschrift, wurde bei Wellhausen[1]) zu einem Produkt der nachexilischen Periode, ein Niederschlag von Gedankengängen der spätpriesterlichen Kaste. Die angebliche Unhistorizität der Angaben von P, dem darob wiederum jede Beweiskraft für die Vorzeit abgesprochen wurde, sollte dies dartun. Die ganze Erzählung vom Stiftszelt und der Wüstenwanderung sei priesterliche Fiktion, bar jeder historischen Reminiszenz. Alles in allem enthalte das gesetzliche Material von P die zurzeit der Restauration getroffenen Maßnahmen, die man um ihnen Autorität zu verleihen, Mose in den Mund gelegt habe. Der Hauptteil dessen also, was dem Juden als schriftliche Thora gilt, ist nach Wellhausen eine priesterliche Fälschung. Die Folge der Schichten sei nunmehr J, E, D, P.

Damit war die israelitische Tradition in Bausch und Bogen verworfen, der ganze Kanon umgestülpt. Nach Wellhausen, dem besonders Stade assistierte, stand kein Mose mit seiner Idealreligion am Anfange von Israels Geschichte, kämpften Propheten in Wirklichkeit nie gegen einen Abfall des Volkes (trotz aller Leidenschaftlichkeit ihrer Bußpredigten),

---

[1]) Von Wellhausens Schriften kommen hier besonders in Betracht: Prolegomena z. Gesch. Israels (ich zit. d. 5. Aufl.), Israel. u. jüd. Gesch., Komposition des Hexateuchs; für die spätere Zeit allein: Pharisäer u. Sadducäer 1874. Auf diese wird als ständiger Beleg für die folgende Darstellung verwiesen.

war Israel überhaupt nicht das „Volk des Gesetzes und der Schrift". Vielmehr sollen die Israeliten ebenso wie die benachbarten Völkerschaften einer buntscheckigen Vielgötterei ergeben gewesen sein, die ganze Richter- und Königszeit hindurch. An deren Ende nahten erst die Männer, vor denen auch Wellhausen sich beugt, die Profeten. Diese Profeten sollen aber den Israeliten nicht minder fremd gewesen sein, als einem anderen polytheistischen Völkchen. Sie waren die Verkünder einer neuen Religion, eines neuen Gottes, dessen transzendentale Eigenschaften sie erst allmählich „entdeckten". Die einer solchen Geschichtskonstruktion widersprechende biblische Berichterstattung sämtlicher historischen Bücher wird mit dem Hinweis, es handle sich um eine tendenziöse pragmatische Überarbeitung, abgetan. Und nun gar das Gesetz! Das soll weder der Vorzeit, noch den Richtern, Königen und Profeten bekannt gewesen sein; es sei gar ein dem Israelitismus fremdes, „heidnisches" Element. Überhaupt hat „das Gesetz seine erstickende Wirkung erst allmählich ausgeübt; es dauerte lange, bis der Kern hinter der Schale verholzte; das ältere Judentum ist die Vorstufe des Christentums"[1]). Das Gesetz ist der Beginn jener mit dem „Judentum" einsetzenden Abirrung vom Ziel (der Einmündung in das Christentum), die durch die Stadien des Pharisaismus und Talmudismus hindurch sich stets mehr vom „rechtmäßigen" (christlichen) Nachfolger des Profetismus entfernt hat. Es kann nicht wundernehmen, wenn Wellhausen bei dieser skeptischen Stellung den Patriarchengeschichten über die Vorzeit Israels jede, auch die geringste Glaubwürdigkeit abspricht. Seien es doch lediglich Reflexionen gelehrter Schreiber, wenn nicht phantasievoller Sagensammler aus der Königszeit.

Ein derartiger Gedankengang war zwar nicht mehr in allen Teilen originell: Jene Devise „das Gesetz nach den Profeten" hatten schon, wenn auch bisweilen verschwommen, Reuß, Vatke und Graf ausgegeben. Aber es war immer bei

[1]) Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch. S. 193.

Halbheiten verblieben; erst Wellhausen hat die These ohne Rücksicht auf deren, die bisherige Auffassung umstürzenden Konsequenzen folgerichtig ausgebaut und in das evolutionistische Schema gebracht. Und in der Tat dürfte diese Übereinstimmung mit jenem, unter dem Banner der Entwickelungstheoretik stehenden Zeitgeiste der Wellhausenschen Lehre ungemein förderlich gewesen sein. Auch ein — streng genommen — unsachliches Moment spielte hier mit. Die einzigartige Größe und Gedankentiefe der israelitischen Profetie zählt doch zu den einmütig anerkannten Tatsachen. Und trotzdem war man genötigt, diese Profeten halb und halb abzulehnen. Standen sie ja notwendigerweise auf dem Boden der Thora, desselben Gesetzes, dessen Entbehrlichkeit und Schädlichkeit seit den Zeiten des Paulus zu den Requisiten kirchlicher Polemik gehörten. Dieser Schwierigkeit war man durch Wellhausen, nach welchem ja die Profeten schon längst den paulinischen Standpunkt geteilt hätten, überhoben[1]). Endlich besticht bei Wellhausen die geistreiche Argumentation, die glänzende Stilisierung, wie nicht minder die außerordentliche Gewandtheit im Ausdrucke. Besitzt er doch ferner nicht nur die beneidenswerte Fähigkeit, die Achillesferse des Gegners zu treffen und dabei aber auch Schwierigkeiten zu suchen, wo gar keine sind, sondern er vermag zugleich die Schwächen der eigenen Lehre selbst einem kritischen Auge geschickt zu verhüllen. Wie so oft liegt das Bedenkliche seiner ganzen Arbeitsmethode keineswegs allein in dem Vorbringen unerweislicher, mitunter geradezu unrichtiger Einzelheiten, sondern noch vielmehr in einer derartigen Gruppierung von Halbwahrheiten, die mit Notwendigkeit ein unzutreffendes Gesamtbild erzeugt.

Naturgemäß mußte der Radikalismus Wellhausens auch in den orthodox orientierten protestantischen Kreisen starkes Unbehagen erregen. Aber es sei offen konzediert, ebenbürtige Gegner hat da Wellhausen nur wenige gefunden; zu solchen

[1]) Dieses Motiv ist auch der feinen psychologischen Beobachtungsgabe Wohlgemuths, Jüd. Religionsgesetz in jüd. Beleuchtung I S. 16 ff. (Beil. z. Jahresber. des Berliner Rabb.-Sem. 1910/11) nicht entgangen.

kann man die lange Reihe der christlichen Apologeten, welche sich durch Berufung auf das „inspirierte Zeugnis“ der Evangelien jeder weiteren Diskussion enthoben fühlten, doch nicht gut rechnen[1]. So verblieben eigentlich nur Green[2], Klostermann[3], Eerdmans[4], sowie neuerdings — etwas wuchtiger — Dahse[5] und Wiener[6], welche weniger gegen die zeitliche Ansetzung des Priesterkodex als gegen die literarkritischen Prinzipien überhaupt Sturm liefen. Soweit aber diese Gelehrten positive Ergebnisse zu liefern vermochten, halten sie sich zumeist nicht von jenen Willkürlichkeiten frei, die sie selbst bei ihren Gegnern mit Recht gerügt hatten.

Es gereicht dem deutschen thoratreuen Judentum zu hoher Ehre, daß es einem seiner namhaftesten Vertreter, Hoffmann[7], vergönnt war, noch in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts — als lange vereinsamt gebliebener Erster — eine Bresche in die geschlossene Beweiskette Wellhausens zu legen. Gleich seinem gelehrten Antagonisten hat sich Hoffmann keineswegs mit Stückwerk begnügt. Vielmehr haben beide, Hoffmann und Wellhausen, ganze Arbeit getan; dieser, um zu zerstören, jener, um aufzubauen. Im Gegensatz zu seinen christlichen Vorgängern, die bereit waren, die Echtheit wesentlicher Teile des ganzen Pentateuchs zu opfern, damit es nur gelänge, für den Rest die mosaische Authentizität aufrecht zu erhalten, hat Hoffmann richtig empfunden, daß zwischen den Zerfaserungen der Quellenscheidung und der jüdisch-traditionellen Auffassung des Fünfbuches als Werk Moses ein Kompromiß nicht möglich sei. Darum hat Hoffmann seine Untersuchungen in nicht genug zu

[1] Unter diesem „neutestamentlichen Einfluß“ steht auch Rupprecht, Wissensch. Handbuch d. Einl. i. d. A. T. 1898, wo wenig neue Gesichtspunkte zu finden. Die große Anzahl älterer Gegenschriften (so auch Naumann, Wellhausens Methode 1886) kann nicht angeführt werden.

[2] Die höhere Kritik des Pentateuchs 1897 (dtsch. Ausg.).

[3] Der Pentateuch.

[4] Alttestamentl. Studien I-III.

[5] Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage I.

[6] “Wie steht's um den Pentateuch?“ (dtsch. Ausg.)

[7] Magazin für die Wissenschaft des Judentums 1879 ff.

schätzender Weise nicht allein auf die Graf-Wellhausensche Hypothese beschränkt, sondern die prinzipielle Frage nach den Grundlagen der Quellenscheidung, also den dafür angewandten Kriterien gestellt. Die Problemstellung lautet:

> Sind zunächst tatsächlich unumstößliche Antinomien zwischen den einzelnen pentateuchischen Büchern vorhanden? Und wenn ja, werden sie durch das kritische Verfahren ausnahmslos beseitigt?

Hier setzt Hoffmann ein, indem er mit viel Glück auf die große Subjektivität der kritischen Urteilsfällung hinweist, mit der — wie schon einmal oben gesagt — Schriftteile, die bis zu Wellhausen mit apodiktischer Sicherheit als die ältesten rekognosziert, nunmehr zu den jüngsten erklärt wurden. An Klostermann und Eerdmans anknüpfend, zeigt Hoffmann, wie oft die Kritik selbst auf die Durchführung der von ihr proklamierten Orientierung Verzicht leistete, denn auch die kritischerseits geschaffenen „selbständigen" Quellen lassen jene gesuchte Einheitlichkeit erst recht vermissen. Man griff zu allerhand Hilfsmitteln. U. a. zur Anrufung eines Redaktors als deus ex machina, wobei für dessen Eingriff ein vernünftiges Moment oft kaum zu finden war. Eine weitere Zerlegung der Quellen in Unterquellen, wozu man schon den Beginn gemacht hatte (J_1 J_2 . . . ., E_1, E_2, D_1, D_2), mußte aber zugegebenermaßen die ganze Methode ad absurdum führen. Ungerechnet der Stellen, wo die erheblich ältere Quelle den Inhalt einer jüngeren literarisch verwandt haben müßte, sollte sie nicht unverständlich bleiben, so daß es bisweilen vorkommt, daß „in dem gleichen Verse Jakob auf der Flucht nach Padan-Aram mit J ankommt, mit E schlafen geht und mit D oder P weiterzieht".[1])

Konnte man sich aber auf diesem pentateuchkritischen Gebiete nicht etwa mit wenigsagenden Phrasen begnügen, so war eine äußerlich anspruchslose, aber unzählige Mühen ver-

[1]) Wiener a. a. O. S. 75.

ursachende Kleinarbeit vonnöten, die, von Hoffmann geleistet, heute in seinen „Wichtigsten Instanzen“[1]) und „Kommentaren zum Leviticus (I, II) und Deuteronomium I“ teilweise vor uns liegt. Der Laie erkennt kaum die Schwierigkeiten einer kraftvergeudenden Argumentation, welche mit Erfolg einen Gegner in Widersprüche verwickelt, der wiederum jeden unbequemen Satz nach Willkür und Belieben als Einschub oder Korrektur zu erklären vermag[2]). Beispielsweise genügt es darum Hoffmann[3]) nicht, wenn er beim Priesteranteilgesetz feststellt, daß dessen Bestandteile sich nicht widersprechen, wie die Kritik annimmt, sondern er erhärtet es, daß diese aufeinander angewiesen, sich ergänzen[4]).

---

[1]) Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese I, II (Beil. z. Jhrsber. d. Berliner Rabb.-Sem. 1904, 1916).

[2]) „Unser (von der Bibelkritik angenommener) Redaktor dagegen ist schlechthin unbekannt, er ist überall und nirgends, wir kennen seine Absichten, seinen Stil, seine Mittel gar nicht. Denn selbst geschrieben hat er höchstens diese oder jene Zeile; aber sobald man ihn festnageln will, sagt der eine, das sei eine spätere Glosse, der andere, das sei eine ältere Zutat, die schon die von ihm benutzten Schriften vor seiner Zeit erfahren hatten, und so huscht er wie ein Gespenst von dannen.“ (Klostermann a. a. O. S. 5).

[3]) Kommentar z. Lev. I 40 ff.

[4]) Ein weiteres nicht zu unterschätzendes Hemmnis liegt für den gläubigen, von den Heilswahrheiten wie der Integrität seiner Lehre gleichermaßen überzeugten Bekämpfer jener irrigen Ergebnisse in dem so häufig anzutreffenden burschikosen, ja verächtlichen Ton der modernen Wissenschaft vom Bibelspruch, der wohl geeignet ist, jeden Versuch einer aufklärenden Mitarbeit von vorneherein zu vergällen. Hinzukommt noch die natürliche Pietät und Verehrung, die der Jude den traditionellen Bibelerklärern als religiösen Persönlichkeiten entgegenbringt, und die es ihm anstößig erscheinen läßt, „Raschi und Rambam in einem Atemzug mit Kittel und Wellhausen“ zu nennen. Einem verwandten Empfinden hat auch schon der Altmeister neuerer jüdischer Apologetik, Hoffmann, mehrfach besonders in dem Vorwort zu Leviticus ehrlichen und offenen Ausdruck verliehen; was nebenbei gesagt Baentsch a. a. O. S. 78 ziemlich malitiös auslegt. Übersehen soll jedoch nicht werden, daß unsere mittelalterlichen Gelehrten ähnlich verfahren, also ein beruhigendes Präzedenz geschaffen haben. Indes bleibt es zu bedauern, wenn derjenige, der diese Zusammenstellung der Namen rügt,

Aber es wäre unbillig, an Hoffmanns Arbeit lediglich den Maßstab einer Abwehrschrift zu legen. Schließlich kann auch der Jude, dessen vornehmstes Religionsgebot das Studium seiner heiligen Lehre ist, am wenigsten an den Komplikationen vorbeigehen, welche der feine, wenn auch oft übertrieben kritische Instinkt Wellhausens oder seiner Arbeitsgenossen aufspürte (umsoweniger, als manche jener Fragen schon vor Jahrhunderten jüdische Kommentatoren wie Ibn Esra, Abarbanel u. a. anschnitten; von der talmudischen Exegetik ganz zu schweigen). So führt gerade eine Analyse der Irrgänge Wellhausens, wie wir es bei Hoffmann erkennen, des öfteren auf die richtige exegetische Fährte. Ohne die große Bedeutung der jüdischen Pentateucherklärer des vergangenen Jahrhunderts — wir denken vor allem einerseits an Malbim, Mecklenburg, Hirsch, von denen besonders der letztere dem modernen glaubensinnig empfindenden jüdischen Gemüt eine stete Quelle der Erbauung bleibt, und andererseits an die historisch-grammatische Exegetik der Luzzatto u. a. — schmälern zu wollen, es fehlte seit den Zeiten der klassischen Bibelexegese des Mittelalters der jüdischen Literatur an einem Kommentar, der die Ergebnisse der orientalistischen Fachwissenschaft in ihrem ganzen Ausmaße dem Verständnis der heil. Schrift dienstbar macht. Diese Lücke füllt — und dazu ganz im Geiste der Thora — Hoffmanns Kommentar aus, dessen Verfasser nicht allein die notwendige philologische Rüstung besitzt, also hierhin gewiß keinem Exegeten nachsteht, sondern dabei einer der hervorragendsten Kenner jenes maris talmudici ist, ein Talmudist ganz im alten Sinne des Wortes. Der glücklichen, so seltenen Verbindung dieser beiden Eigenschaften in einer Person verdankt es Hoffmanns Kommentar, daß er Partien von exegetisch unvergänglichem Werte besitzt. Wir meinen die Erklärung jener Bibelstellen, welche den An-

nicht einen Weg zeigt, wie das Beanstandete zu vermeiden wäre, dabei sich aber an Ort und Stelle eines gleichen Verstoßes schuldig macht, indem er von „alten Mephorschim und modernen christlichen Theologen" spricht, ohne pflichtschuldigst den Atem anzuhalten.

schein erwecken, sie stünden zur talmudischen Norm in schlagendstem Widerspruch, was sogar bisweilen von konservativen Autoren (Ibn Esra, Kusari) zugegeben wurde. Eine Durcharbeitung der Ausführungen Hoffmanns befestigt aber die Überzeugung, daß bei Abstreifung aller „dogmatischen Befangenheit" oder — drücken wir uns statt eines Begriffes, der jüdischer Denkart durchaus fremd ist, deutlicher aus — selbst wenn man dem Talmud die Berechtigung zu authentischer Interpretation der Schrift nicht zugestehen sollte, doch die Auffassung der jüdischen Tradition bei der nüchternsten Exegese ausschließlich möglich erscheint. So hält mancher die traditionelle Bestimmung der Omerschwingungszeit für unvereinbar mit dem Passus des ממחרת השבת (am Tage nach dem „Sabbath", Lev. 23, 15). Hoffmann hat jedoch in einer Monographie[1]) überzeugend nachgewiesen, daß die Schrift keinerlei adäquaten Ausdruck besaß, mit dem sie sonst den auf einen ersten Feiertag folgenden Halbfeiertag hätte bezeichnen können. Ähnlich verhält es sich mit dem feiertäglichen Arbeitsverbot (Kommt. z. Lev. II 149 ff.), mit der Erklärung des Duals בין הערבים (a. a. O. II 140 ff.), den im Pentateuch verschleierten von Hoffmann aber aufgedeckten Hinweisen auf den Zusammenhang des Wochenfestes mit dem Feste der Offenbarung (224 ff.) oder mit jener — von Wellhausen ebenfalls geleugneten — Existenz eines Versöhnungs- und Neujahrsfestes im vorexilischen Israel (241 ff.), sowie der Verwendung der Baumfrüchte im Festritus des Laubhüttenfestes (288 ff.) u. v. a. m.

Wir haben zuerst an den Arbeiten Hoffmanns ganz allgemein jene Gesichtspunkte hervorgekehrt, welche einen gänzlichen Bruch mit der üblichen Quellenkritik schlechthin bedeuten. Gemeint ist hier die Lehre, daß der Pentateuch überhaupt aus verschiedenen Quellen besteht, welche Wellhausen von seinen Vorgängern übernommen hatte, und also damit insofern auf fremden Schultern steht.

---

[1]) Die Zeit der Omerschwingung u. des Wochenfestes 1874; vgl. jetzt Kommt. Lev. II 159 ff.

Um unmittelbar auf die den Namen Wellhausens tragende Lehre zu kommen, ist vorauszuschicken, daß dessen Polemik sich in vier Argumente zusammenfassen läßt, die, wenn ihre Voraussetzungen zuträfen, von schwerwiegender Natur wären:

1. Die Unhistorizität der Angaben von P sei evident (Prolegomena S. 359 ff.).
2. Richter- und Königszeit wüßten nichts von einem einflußreichen „Klerus", auf dessen Ausstattung P so genau bedacht sei. Wohl aber träfe dieses Bild nach dem Exil zu (a. a. O. 149 ff.).
3. Die Zentralisation des Kultus, welche P voraussetzt, sei der älteren Zeit unbekannt, sondern erst eine vom Deuteronomisten erfolgreich angebahnte profetische oder priesterliche Reformbestrebung (18 ff.).
4. Die Feste seien ihres Zusammenhanges mit der Natur, den sie noch in D besäßen, bei P entkleidet und mit historischem Inhalte erfüllt (32 ff.).

Ad 1 wäre zu bemerken, daß Wellhausen selbst diesen Punkt hauptsächlich erst durch die nachfolgenden Positionen bestätigt findet, so daß auch wir ihn bis zu deren Erledigung zurückstellen dürften. Soweit aber Widersprüche in den eigenen Zahlenangaben von P gefunden werden, ist ein solcher noch von Michaelis[1]) herrührender Haupteinwand, den Wellhausen als für die Erdichtung der Erstgeborenenzählung entscheidend wieder aufgegriffen hat, dadurch entkräftet, daß das Verhältnis zwischen erstgeborenen und anderen Söhnen durchaus der in der Praxis geübten Selektion bei der Priesterbestallung entspricht[2]).

Ad 2 hieße es von vornherein die Tatsachen verkennen, wenn man die Existenz einer Priesterschaft in Altisrael deshalb bestreitet, weil keine Hierarchie ähnlich der römischen Kurie im Mittelalter bestand. Während aber das Bestreben der katholischen Kirche dahin ging, das geist-

[1]) Mos. Recht² (1793) S. 135.

[2]) Vgl. meine „Bibelwissenschaftliche Irrungen" (1917 S. 200 ff.).

liche Schwert dem weltlichen zu überordnen, ergibt sich selbst aus dem angeblich besonders priesterfreundlichen P nichts, was andeutet, daß den Priestern anderes als die internen gottesdienstlichen Funktionen und die der Volksbelehrung zukam. Wäre P tatsächlich den dekadenten weltlichen Herrschaftsgelüsten der Hohepriester zur Zeit des zweiten Staates entsprungen, so hätte dieser doch in erster Linie Sorge getragen, vorzugsweise Priester mit den Staatsgeschäften zu betrauen.

Dann, sind die vorderen historischen Bücher kurze Abrisse der äußeren Geschichte in ihren wichtigsten Ereignissen, aber keine Schilderungen damaliger Kulturzustände. Wenn das Priester- und Levitentum entsprechend den gesetzlichen Bestimmungen Lehrstand sein sollten, gehörten beide nicht in die politische Geschichtsschreibung. Ihre Existenz wird aber durch die Vorwürfe der Profeten erhärtet, welche die sittliche und religiöse Verwahrlosung des Volkes den Priestern zur Last legt. Partien, von denen wohl niemand annehmen wird, die nachexilische Priesterschaft hätte hier Interpolationen vorgenommen. Sie hätte ja nur das eine damit erreicht, sich in den Augen des Volkes zu kompromittieren. Darüber hinausgehend hat Hoffmann in einer Reihe von Belegen (Wichtigste Instanzen I S. 127 ff.), deren vorexilisches Alter er sicherstellte, den Stammescharakter Levis für jene Zeit erwiesen. Eine synoptische Zusammenstellung Hoffmanns (a. a. O. 141 f.) zeigt ferner, daß die Dotierung der Leviten und Priester im Deuteronomium und nach den Notizen der geschichtlichen Bücher weit reichlicher ausgefallen ist als im P, wenn man ihn ohne Ergänzungen betrachten will. Der gleiche Einwand ist mit Recht gegen jene bekannte Behauptung, die Auffindung des Deuteronomiums sei eine im priesterlichen Interesse gelegene Mystifizierung gewesen, erhoben worden. Welche „eigennützige Priesterschaft", der bisher alle Einkünfte des Tempels zur Verfügung standen, würde ein Gesetz schaffen, das sie verpflichtete,

ihre bisherigen Einkünfte fortan mit der zahlreichen Landpriesterschaft zu teilen? (Deut. 18, 6 f.).

Ad 3): Hoffmann (a. a. O. S. 5) zeigt an dem Passahfest, daß Wellhausen nicht ganz ungewollt die Zentralisationsbestrebungen P's erheblich überschätzt hat. Und was hält dann Wellhausen von der Zurechnungsfähigkeit des P, für ganz Palästina ein Verbot der Profanschlachtungen (Lev. c. 17) einzuführen? (Hoffmann S. 9).

Der Grundfehler Wellhausens liegt auch hier darin, daß er das Auseinandergehen von Theorie und Praxis nicht genügend gewürdigt hat. Es erscheint wohl denkbar, daß das deuteronomische Gesetz über die Einheit der Opferstätte unverbindlich wurde, sobald Jerobeam die Einheitlichkeit des Kultus de facto durchbrochen hatte (Hoffmann S. 87 A. 1). Da ferner das erwähnte deuteronomische Gebot die Konsolidierung der politischen Lage Palästinas voraussetzt, hat die Verbreitung des Höhendienstes in jenen unsteten Zeiten bis zu den Tagen Salomos nichts Auffälliges an sich. Wenn endlich nach dem Genesisbericht die ihren Aufenthaltsort häufig wechselnden Patriarchen verschiedentlich Altäre errichten, so dürfte daraus noch kein Schluß für eine Jahrhunderte jüngere Gesetzgebung zu ziehen sein. Eine exklusive Kultstätte war damals ja nicht möglich. Oder will Wellhausen glauben machen, P habe die Vätergeschichten, welche doch seit den Zeiten der J und E wenigstens im Volksmunde gewesen sein müßten, nicht gekannt? Ex. 20, 21 gilt aber nur für die Wüstenwanderung und gestattet auch hier beileibe keine wahllose Opferungsstätte, sondern betont nur deren Wechsel bei der ambulanten Stiftshütte im Wüstenzuge (Hoffmann 85).

Ad 4): Die Wellhausensche Prämisse kehrt hier die Tatsachen um. Trotz aller kritischen Kürzungen ist bei P der agrarische Charakter der drei Wallfahrtsfeste genügend gewahrt (Hoffmann 99 ff.). Jene seitens Wellhausen mißdeutete Verknüpfung der Festgesetze mit ihren geschicht-

lichen Elementen beweist ungewollt das strikte Gegenteil, denn die scharfe Betonung des historischen Moments setzt geradezu eindeutig voraus, daß die Israeliten noch unter dem unmittelbaren Eindruck gewaltiger Ereignisse, denen die Feste ihre Entstehung verdanken und deren ewiges Gedächtnis sie wieder geweiht sind, standen.

Diese Antithesen, deren bis in die kleinsten Einzelheiten sorgfältige Begründung Hoffmann in gewohnt exakter Weise sich angelegen sein läßt, bedeuten, wie ersichtlich, eine Erschütterung der Wellhausenschen Theorie in ihren Grundlagen. Aber das Beharrungsvermögen ist auch in der Wissenschaft kein gering zu achtender Faktor; die biblische Altertumskunde, die geschichtliche Theologie hatten sich beeilt, allenthalben auf die literarkritischen Ergebnisse der Wellhausenlehre aufzubauen. Es stand zu viel auf dem Spiel, und dann „weiß mancher was es heißt, in Deutschland sich gegen die herrschende Lehre auflehnen!" So ist dem auch von namhaften Vertretern der kritischen Schule gestellten Verlangen, diese solle angesichts der Ausführungen Hoffmanns "den Schatz ihrer Argumente revidieren" [1]), nicht nachgekommen worden, und die methodische Selbstbesinnung der Forschung auf ihre Grundlagen läßt noch heute auf sich warten. Im Interesse des Strebens nach objektiver wissenschaftlicher Wahrheit, welchem Ziel uns Rede und Gegenrede näherbringt, ist es darum tief bedauerlich, daß die Kritik jener Auseinandersetzung bisher beharrlich aus dem Wege gegangen ist. Dafür hörte man die alte Phrase von der „dogmatischen Befangenheit des Juden, soweit es um die Geschichte seines eigenen Volkes geht" im allgemeinen und der des „orthodoxen Juden" im besonderen. Strömungen anderer Art aber, von denen hier unmittelbar die Rede sein wird, war ein rascherer Erfolg beschieden, und es kann kein Zweifel sein, daß in dem hierdurch angefachten Drang nach Neuorientierung auch das Lebenswerk Hoffmanns neue Früchte bringen wird.

[1]) Baentsch, Orientalistische Literaturzeitung 1908 Sp. 86, bei der Besprechung von Hoffmanns Kommentar.

Das reiche Ergebnis der Ausgrabungen im nahen Orient am Ende des vergangenen und zu Beginn unseres Jahrhunderts hat, wie alle Welt weiß, die orientalische Altertumskunde einen ungeahnten Aufschwung nehmen lassen. Und, es sei an dieser Stelle offen ausgesprochen, die Juden haben allen Grund, dessen sich zu freuen. Nur eines! Bedarf es eines schlagenderen Beweises gegen den landläufigen Evolutionismus, als daß die Vorfahren heutiger Beduinen und Nomaden in grauer Vorzeit — vor etwa viertausend Jahren — eine Kultur erzeugten, wie sie das christliche Europa erst am Ausgange des Mittelalters gekannt hat.

Doch, kehren wir zur Bibelwissenschaft zurück. Auch die eifrigsten Verfechter der Lehre Wellhausens müssen gestehen daß diese Hypothese, von der sie glauben, sie habe eine Reihe bedeutungsvoller Fragen gelöst, doch andererseits an deren Stelle völlig neue Komplikationen schafft. Dieser Gesichtspunkt war naturgemäß von minderer Bedeutung (und wohl darum hat ihn Hoffmann auch nur gestreift), solange die wenig fruchtbare Diskussion darüber mit allgemeinen Urteilen über den Charakter der israelitischen Religion operierte, die ihrerseits der jeweiligen aprioristischen geschichtsphilosophischen Auffassung entsprangen. In den Zenith wurden aber diese Erwägungen erst dann gerückt, als uns die babylonischen Denkmäler ausreichendes Material zu detaillierter Klärung boten. Und da muß Babylonien-Assyrien, jener große — vom Schauplatz der Geschichte längst verschwundene — Militärstaat der Antike, derselbe, der Israels staatliche Lebensformen zu allererst zerstörte, in seinen wiedererstandenen, mehr als drei Jahrtausende alten Dokumenten Zeugnis ablegen für die Wahrheit und Integrität der in einer unsterblichen Lehre erhaltenen Überlieferung Altisraels. Welche Ironie der Geschichte, aber mehr noch — Fügung der Vorsehung!

Wie so oft die Wahrheit erst erkämpft werden muß, waren auch hier von einer lärmenden, aber schnell umschlagenden Stimmung die neuen Funde bekanntlich zuerst

in einem der kulturgeschichtlichen Wertung Israels äußerst abfälligen Sinne gedeutet worden. Den Zeitgenossen des „Bibel- und Babelstreites“ ist das Kaiserwort von dem nunmehr „seines Nimbus entkleideten“ Judentums noch in guter Erinnerung. Jene Erkenntnis aber, „die Keilschrift für die altisraelitische Tradition“, als Kampfruf formuliert zu haben, ist das trotz mannigfacher Mißgriffe unbestreitbare Verdienst der „panbabylonistischen“ Schule und ihrer namhaftesten Vertreter, Hommel[1]), Winckler[2]), und — besonders geschätzt durch seine religionsvergleichenden Studien — Jeremias[3]). Das an der bedeutungsvollen Epoche seines Werdeganges kräftig interessierte Judentum wird diesen Männern dafür Dank wissen, ohne natürlich damit deren zum Teil weit über den Rahmen des Bewiesenen hinaus reichenden Resultate kritiklos zu akzeptieren[4]). Mit dem Panbabylonismus beginnt eine Um-

---

[1]) Altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung 1897, welche Schrift den Kampf eröffnete.

[2]) Von dessen Schriften seien hier genannt: Abraham als Babylonier Josef als Ägypter 1903; Der Alte Orient und die Bibel, Altorientalische Geschichtsauffassung (Ex Oriente Lux II, 1, 2, 1906), Religionsgeschichtlicher und geschichtlicher Orient.

[3]) Einfluß Babyloniens auf das Verständnis des A. T. (Bibl. Zeit- und Streitfragen 1905); A. T. i. Lichte d. Alten Orients[3] 1916. Letzteres Werk stellt den Höhepunkt des Panbabylonismus dar und bedeutet ein Kompendium der gesamten Assyriologie und religionsvergleichenden Lehre des Orients, soweit sie für das A. T. in Betracht kommt.

Von jüdischen Gelehrten hat sich um die Verwertung des keilschriftlichen Materials und seines Verhältnisses zur außerbiblischen jüdischen Tradition Jampel, Vorgeschichte Israels und seiner Religion 1913, unbestreitbar reich verdient gemacht, obwohl — es kann hier nicht ausführlicher darauf eingegangen werden — er darin entschieden zu weit geht, Kultur und Religion des vormosaischen Israels oder der ursemitischen Periode ohne weiteres denen Babylons gleichzusetzen. Jampel gibt damit dem Begriffe Panbabylonismus eine Ausdehnung, die dessen Urheber längst fallen gelassen haben (vgl. Jeremias, Handbuch d. altorientalischen Geisteskultur S. 7).

[4]) Dies gilt besonders für Wincklers an Phantasien reiche „Geschichte Israels“, wo er Personen von Fleisch und Blut wie die Patriarchen in Mythen auflöst. Die widerspruchsvolle Argumentation

wälzung der bisherigen Betrachtungsweise des Alten Testaments, deren letzte Auswirkungen zur Zeit noch nicht zu übersehen sind.

Wellhausen und Stade hatten für die Zustände Altisraels auf das damals allein näher bekannte primitive altarabische Stammesleben exemplifiziert und die israelitische Religion in das Schema der Nomaden-, Bauern-, Profeten- und nomistischen Religion gezwängt[1]). Dabei ging es — äußerst behutsam gesprochen — nicht ohne scholastische Spitzfindigkeiten ab. Beispielweise wenn Stade allen Ernstes sich zu der Behauptung versteigt, das Bilderverbot des Dekalogs könne nur bedeuten, keine künstlichen Bilder anzufertigen, wohl aber wäre es geboten, Fetische zu benutzen.

Das Wellhausen-Stade'sche Theorem scheiterte an seinen hypothetischen Prämissen, deren Unhaltbarkeit jene orientalischen Funde ergaben. Denn diese zeigten weiter, daß keine der orientalischen Kulturreligionen schon zu jener Zeit sich noch einer solchen Konkretisierung schuldig machen konnte, wie man sie den Israeliten zumutete. Schon die Babylonier

---

Wincklers — den israelitischen Quellen wohl für die weit hinter ihnen, nicht aber ihnen näherliegende Periode Glaubwürdigkeit zuzubilligen — hat auch Eerdmans a. a. O. II 18 treffend gegeißelt. Es ist erfreulich, daß Jeremias von seinem ehemaligen Mitkämpfer deutlich abrückt und vor „einer Überschätzung der religiösen Bedeutung der astralmythologischen Stilformen“ warnt (A. T. i. L. d. alt. Orients S. 269).

Die mythische Stilforschung, wie sie Jeremias betreibt, ist geeignet, eine überraschende Neuwertung der kabbalistischen Exegetik, mit der sie im Ergebnis mannigfach übereinstimmt, herbeizuführen (vgl. schon Neubauer a. a. O. S. 150, A. 80). Schon jetzt kann man sagen, daß angesichts der Untersuchungen von Jeremias hierdurch der Zusammenhang der Kabbala mit altorientalischen Ideen als gesichert erscheint; die Mystik kann also nicht, wie es noch die moderne jüdische Geschichtsschreibung wollte (der Streit über die Authentie des Sohar!), eine Ausgeburt mittelalterlicher Phantasien sein.

Im übrigen freilich sieht sich der Verfasser bemüßigt, den „Kanon“ dieser mythisch-symbolischen Erklärungsweise wohl u. a. für Einzelheiten, keineswegs aber für das Verständnis einfacher, natürlicher Erzählungen, wie beispielweise der Vätergeschichten, anzuerkennen.

[1]) Vgl. bes Marti, Gesch. d. israelitischen Religion 1897.

vermochten nicht, ihren Gottheiten eine rohe Körperlichkeit zuzuschreiben; sie verehrten Himmelserscheinungen als Personifikationen der ihnen unfaßbaren kosmischen Kräfte[1]).

Ebensowenig konnte — worauf vor allem Jeremias[2]) hingewiesen hat — der Boden Palästinas zu der Zeit, in welche die biblische Chronologie das Leben der Patriarchen ansetzt, ein Tummelplatz von Nomaden gewesen sein. Befand sich doch im Norden das straff zentralisierte babylonische Reich, dessen komplizierte Kultur sein uns jetzt erschlossenes Rechtsleben veranschaulicht. Zwischen jenem, sowie dem ägyptischen Reiche und den kananäischen Kleinstaaten bestanden wiederum im 3. Jahrtausend ante verwickelte politische Beziehungen und ein reger Handelsverkehr, wie es die Tel-Amarna-Tafeln gezeigt haben[3]). Die schon verschiedentlich angeregte Kombination der dort erwähnten Habiruleute mit den Hebräern hat trotz vielfacher Bedenken manches für sich[4]). Jedenfalls lassen die Klagen kananäischer Fürsten welche über die diesen Habiruleuten gestattete Ansiedlung vor dem Großkönig geführt werden, die staatsrechtliche Bedeutung des Erwerbes der Machpelahöhle seitens des Erzvaters in rechtem Lichte erscheinen; sie geben — wie schon Winckler[5]) bemerkt — den Hintergrund für jene langwierigen Kaufverhandlungen Abrahams mit den Hettitern ab. Aus den letzteren ist zu erkennen, daß die Patriarchen nicht, wie noch mancher mißverständlich glaubt, im Lande plan- und ziellos herumtreibende Nomaden, sondern Häupter von Gemein-

[1]) Vgl. Jeremias, Altorient. Geisteskultur bes. S. 227 ff.; Hehn, Biblische und babylonische Gottesidee 1913, sowie Sellin, Alttestamentl. Religion im Rahmen der andern altorientalischen, 1908, S. 9.

[2]) Einfluß Babyloniens, S. 11; A. T. i. L. d. a Or., S. 297.

[3]) Vgl. bes. Winckler, Vorderasien im zweiten Jahrtausend (Mitt. d. Vorderas. Ges. 1913, Nr. 4).

[4]) Dafür Winckler (-Schrader), Keilinschriften u. A. T.[3] S. 196 ff.; a. M. Hommel a. a. O. 233. Seine chronologischen Bedenken würden indes zu beheben sein; der von ihm vermutete Ausweg findet eine Parallele in der jüdischen Tradition Ex. rabba 20, 10.

[5]) Mitt. l. c. 46 ff.

wesen[1]), also angesehene Fürsten sind[2]), was übrigens schon aus Kap. 14 der Genesis hervorgeht, wo Abraham einen Kriegszug gegen vier Könige unternimmt. Und gerade dieses Kapitel hat eine besondere Bewandtnis; zuerst hat es die Kritik übereinstimmend als ganz jung befunden, u. z. „als einen in nachexilischer Zeit zur Verherrlichung Abrahams von einem babylonischen Juden gedichteten Midrasch" (ein Forschungsergebnis, welches Wellhausen als „unerschütterlich und unumstößlich" bezeichnet), bis Hommel[3]) auf die dort angeführten Königsnamen in den babylonischen sog. Kedarlaomertexten stieß[4]). Die dort geschilderte politische Lage läßt aber ein Eingreifen Abrahams im Sinne der biblischen Erzählung als gegeben erscheinen. Alles in allem ist das Kolorit der Patriarchengeschichten in bezug auf Recht und Sitte ein solches, wie wir es nach babylonischem Gesetz und den Urkunden für die Zeit Hammurabis erwarten müßten[5]).

Sind aber die Israeliten in ihrer frühesten geschichtlichen Existenz nicht mehr Nomaden, so kann auch keine

---

[1]) Vgl. Gen. 23, 5: Abraham ein Fürst Gottes.

[2]) Mit Recht meint Jeremias, Einfluß Babyloniens l. c.: „Die biblische Erzählung vom moabitischen König und Hirten Mesa, der Festungen eroberte und baute und Inschriften setzen ließ, hätte die irrige Beduinenauffassung längst stürzen sollen."

[3]) A. a. O. S. 150. Gegen die literarkritischen Bedenken vgl. Hoffmann, Wichtigste Instanzen II, 21.

[4]) Diese Texte hat Jeremias (Oriental. Studien zu Hommels 60. Geburtstag 1917 I 67 ff.) einer Neubearbeitung unterzogen. Die Chronologie ist noch nicht ganz in Ordnung.

[5]) Vgl. D. H. Müller, Gesetzgebung Hammurabis und ihr Verhältnis z. mos. Gesetzgebg. S. 139; Jeremias, A. T. i. L. d. a. O., S. 293, 309.

Auch die eherechtliche Entwicklung weist frappierende Analogien auf. Sowohl bei Hebräern als auch bei Babyloniern vollzieht sich allem Anschein nach etwa damals die Abspaltung des Eheschließungsaktes in Verlobung und Trauung (vgl. einerseits zur Orientierung Koschaker, Rechtsvergleichd. Studien z. Gesetzgbg. Hammurabis; andererseits erbringt den detaillierten Beweis dafür eine in Vorbereitung befindliche Untersuchung von mir).

„Nomadenreligion“ das Produkt ihrer völkischen Entwicklung gewesen sein.

Nun ist es absolut undenkbar, daß J oder E (in der Königszeit oder zu deren Ende lebende Schriftsteller) die Verhältnisse des dritten Jahrtausends aus sich selbst heraus so wahrheitsgetreu hätten schildern können. Da ein solcher Erzähler — und ebensowenig ein babylonischer Jude — wohl kaum archäologische Studien getrieben haben mochte, so hätte dieser gewiß den Kulturzustand seiner Zeit auf die Vergangenheit übertragen. Hat aber Wellhausen[1]) selbst einmal den vielbemerkten Ausspruch getan: „Wenn die israelitische Tradition auch nur möglich ist, so wäre es Torheit ihr eine andere Möglichheit vorzuziehen“, so verleihen die vorgetragenen Erwägungen der alttestamentlichen Schilderung einen so hohen Wahrscheinlichkeitsgrad, wie es bei den Mitteln einer historisch-kritischen Betrachtung nur möglich ist. Die Vätergeschichten, von der literarkritischen Schule als spätere glorifizierende Volkssage bezeichnet, sind also unverfälscht treu bewahrter Traditionsstoff aus der vormosaischen Zeit.

Jene Analogie mit außerisraelitischen Gebieten hat man von seiten der schulmäßigen Kritik kurzerhand abzulehnen gesucht, indem man auf eine weitgehende Isolierung Israels vom allgemeinen orientalischen Kulturleben und seinen Gebräuchen hinwies. Dieser Versuch wird aber durch die eigenen Angaben der Bibel in seinem Entstehen erdrückt; die Beweise hierfür liegen so offenkundig da, daß es lediglich der Schulvoreingenommenheit zuzuschreiben ist, wie man es vermochte an ihnen vorbeizugehen. Der Zusammenhang Israels mit den drei Kulturzentren des Altertums, dem babylonischen, dem ägyptischen und minäischen, wird durch die Schrift unzweideutig hervorgehoben[2]). Bedeutete es sonst gar nichts, daß Abraham ein Babylonier war und aus Ur stammte; daß Joseph

---

[1]) Kompos. d. Hexateuchs² S. 346.

[2]) Vgl. bes. Winckler, Abraham als Babylonier S. 17 ff., Altoriental. Geschichtsauffassung. S. 15 ff.

Ratgeber der Pharaonen war, Moses an deren Hof erzogen wurde und daß Jethro, ein Repräsentant Südarabiens, Moses zivilprozeßrechtliche Instruktionen gibt, die von diesem treulich befolgt werden?! Den großen Persönlichkeiten, die Israel hervorbrachte und die wir als Träger der Offenbarung bezeichnen, dürfte also die Wissenschaft ihrer Zeit kein Geheimnis geblieben sein; sie haben sie eher in sich aufgenommen. (Daher die maimonidische Lehre[1]), derzufolge nur solche Individuen der profetischen Inspiration teilhaftig werden können welche zuvörderst durch eigene intensive Geistesarbeit den Gipfel der jeweils möglichen wissenschaftlichen Erkenntnis erklommen haben.)

Ein Blick auf die anderen orientalischen Religionen vermag mit Leichtigkeit ein weiteres Axiom der Kritik zu zerstören. Wie bekannt, hat die Generation Wellhausens es nicht wahr haben wollen, daß die biblische Geschichtsschreibung, nach welcher Abfall und Rückkehr in einem Volke periodisch abwechseln, zutrifft. Vielmehr hat man das Verhältnis zwischen den niederen Zügen des Volkslebens und den ihnen diametral entgegengesetzten Lehren der Propheten als zeitlich aufeinanderfolgend angesehen, wonach der Polytheismus, günstigenfalls eine Monolatrie (des Volkes) die israelitische Staatsreligion ausgemacht habe[2]), aus der in viel späterer Zeit der absolute, ethische und universale Monotheismus sich herausdestillierte. Aber nichts, nichts unwahrer als dies! Das ge-

[1]) Moreh Nebuchim II 36.

[2]) Aus Anlaß einer soeben herausgekommenen Besprechung meiner „Bibelwissenschaftl. Irrungen“ in der Theol. Literaturzeitung (Febr. 1918, Sp. 49 ff.) bleibt auch neuerdings ein konservativer Gelehrter wie König dabei, es sei also „von einer Monolatrie und nicht von „„strengstem Monotheismus““ auf der altprophetischen Stufe der alttestamentlichen Religion zu sprechen.“ Meine darauf bezügliche Argumentation S. 189 bedarf kaum der ziemlich vorwurfsvollen Belehrung, denn sie hat hauptsächlich den zweiten Schöpfungsbericht Gen. 2,4 ff. im Auge, von dem König doch wohl wissen muß, daß ihn die Kritik dem J zuschreibt. Damit entfallen aber die seinerseits gezogenen Schlüsse. Im übrigen ist hier nicht der Ort, auf die weiteren Bemerkungen einzugehen.

samte Religionsleben des Orients wird beherrscht durch die Dissonanz zwischen Volksreligion und höherer Religion. Auch in Babylon pflegen die Priester schon henotheistischer Spekulation; was aber den höheren Religiosen Symbolik dünkt, wird vom Volke im gröbsten Sinne des Wortes „vergottet“ [1]). Eine Erscheinung, wie wir sie — worauf Jeremias treffend exemplifiziert — ungeschwächt heute noch im Heiligenkultus christlicher Konfessionen antreffen. Dabei ist es keineswegs ausgemacht, daß im Laufe der Zeit stets „die höhere Auffassung an Raum gewinnt und die niederen Züge abstößt“. Gerade in der priesterlichen Geheimlehre Altbabylons finden sich vielleicht Ansätze zum Monotheismus, die aber durch fortwährende Potenzierungen des Polytheismus bald verschwinden, ohne ihrerseits der herrschenden Volksreligion einen Impuls zum Aufstieg zu verleihen. Angesichts der nun aufgedeckten altorientalischen Geschichte hat man sich endlich zu der wohl berechtigten Anschauung durchgerungen: Die kulturelle, ebensosehr wie die religionsgeschichtliche Entwicklung erfolge nicht geradlinig, sondern wellenförmig. Mit den religionsgeschichtlichen Prämissen fällt aber auch ein Hauptbedenken der Schule Wellhausens gegen die vorexilische, ja sogar eine mosaische Datierung von P; denn der dort gewiß vorausgesetzte abstrakte Monotheismus kann wohl die höchste, braucht aber durchaus nicht die letzte Errungenschaftsstufe der Religion Israels zu sein. Allem Anschein nach wohnt der letzteren dieser lautere Gottesglauben von Anbeginn inne.

Zu den weiteren Grundsätzen des beliebten und fast durchweg angewandten Untersuchungssystems — ein Versuch, es zu ändern, war gleichbedeutend mit Ketzerei — gehört die stoffliche Absteckung auf die alttestamentlichen Quellen, eine Grenze, die höchstens noch die Apokryphen einschließt [2]).

---

[1]) Vgl. hierzu Sellin a. a. O. S. 63, Hehn a. a. O. 96 ff; Jeremias, Altor. Geisteskultur 227 ff., sowie bes. seine lichtvollen Ausführungen „Einfluß Babyl.“ S. 23.

[2]) Schon von Güdemann, Jüd. Apologetik 1906 S. 137 ff., mit Recht gerügt.

Ebenso wie das Judentum nur bis zur Entstehung des Christentums Substrat der kritischen Forschung sein durfte, vermied man es streng, alles was zeitlich außerhalb jener neuen Glaubensbildung lag, auch nur zu erwähnen. Es konnte schaden, war wenigstens unbequem! Das im Talmud angehäufte Material war der Schule nichts weiter als ein Geistesprodukt obskurer Rabbinen des zweiten bis sechsten Jahrhunderts, ohne jeden historischen Wert für die zurückliegende Zeit. Nun soll hier nicht etwa gefordert werden, sämtliche Kontroversen des Talmud unter einen Hut zu bringen und von Wellhausen und Genossen zu verlangen, den Talmud ohne weiteres als authentische Interpretation der Schrift anzuerkennen, aber jenes gigantische Geisteskonglomerat hat doch zumindest, gleich jeder andersartigen Literaturgattung, den bescheidenen Anspruch, unter die historische Lupe genommen und nicht — wie es geschah — unbesehen auf die Seite gelegt zu werden. Irgendein Zusammenhang zwischen der talmudischen Denkweise und der Bibel mußte doch bestehen, und darauf hätten die Konstrukteure der Geschichte Israels Bedacht nehmen müssen, schon um ihrer wissenschaftlichen Legitimation willen.

Die altorientalische Forschung überraschte daher alle jene Kreise, die sich in Nichtachtung des Talmuds nicht genug tun konnten. Um so mehr als man fand, daß eine Reihe talmudischer Normen — und zwar gerade solche, deren Schaffung auch jüdische Historiker den Talmudisten zuschreiben — mit dem altbabylonischen Recht der Zeit Hammurabis übereinstimmen; es sind also ursemitische Rechtssätze [1]. Besonders verrät aber die Agada in ihrer reichen Symbolik Vertrautheit mit dem astralen Weltbild der Babylonier [2]. Und es ist dargetan worden, daß auch die jüdische Eschatologie, die messianische Lehre, welche allgemein als nachexilisch galt und erst von der

---

[1]) Vgl. Jampel a. a O S. 122 f.; Lerner, Thorath-hamischna, sowie einstweilen Neubauer a. a. O. S. 197 A. 164.

[2]) Vgl beispielsweise Wünsche, Salomos Thron u. Hippodrom (Ex Oriente Lux II, 3), sowie die verschiedentlich bei Jeremias, A. T. i. L. A. O., angeführten Parallelen aus der agadischen Literatur.

Profetie angeregt worden sein soll, längst vorher in Israel volkstümlich war[1]) und nach manchen als altorientalische Heilserwartung bestand[2]) (deren Verbindung und Durchdringung mit ethischen Tendenzen ist freilich unter allen Umständen bloß Israel eigen).

Nun geht es aber nicht an, die ersteren Erscheinungen etwa auf babylonischen Kultureinfluß während des Exils zurückzuführen, denn zunächst handelt es sich hier in der Hauptsache um Ideenkomplexe, die der doch gewiß genuin jüdischen Mischna anscheinend längst geläufig sind. Dann aber finden wir die erwähnten Gedanken wohl im Babylon des 3. Jahrtausends. Zur Zeit des jüdischen Exils waren sie jedoch in ihrer alten Form den Babyloniern längst entrückt und höchstens noch Archivaren wie einem Berossos zugänglich. Kann damals also von einer Entlehnung keine Rede sein, so müssen diese gleichwohl nur außerbiblisch bezeugten Überlieferungen in die vormosaische Zeit hinaufreichen, wo jene Ideen noch Gemeingut der Semiten — oder erweislich — der Nordsemiten waren. Die jüdische Traditionskette von den Patriarchen bis zum Talmud wies also niemals eine Lücke auf.

Fassen wir ein weiteres Gebrechen der Darstellungsweise der Kritik ins Auge. Dieser war es selbstverständlich, daß Stoff und dessen Redaktion gleichaltrig sein mußten. Aber auch die Mischna ist erst im 2. Jahrhundert post redigiert worden, und trotzdem enthält sie — wie bereits gesagt — noch vormosaisches Material. Oder ein anderes Beispiel aus der nichtjüdischen Rechtsgeschichte: Die nordgermanischen Rechtsquellen gehören dem späteren Mittelalter an; das darin aufgezeichnete Rechtsgut ist jedoch weit altertümlicher als die Volksrechte des 6. Jahrhunderts. Also selbst wenn die literarkritischen Entscheide völlig richtig sein würden, wäre die Jugendlichkeit des Stoffes noch nicht damit bewiesen.

---

[1]) Vgl. Gressmann, Ursprung d. israelitisch-jüd. Eschatologie (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T. VI 1905.)

[2]) Vgl. bes. Jeremias, Altor. Geisteskultur S. 205 ff.; Sellin a. a. O. 39.

Wir erinnern, daß Wellhausen selbst sich für die Jugend von P nicht auf literarkritische Gründe berief; im Gegenteil die von jeglichem Aramäismus freie Sprache von P war von jeher zugestandenermaßen mit einer exilischen Abfassung schwer zu vereinen. Wellhausen hatte allein auf die kulturhistorischen Momente entscheidenden Wert gelegt. Wenn aber — wie oben gezeigt wurde — biblische und außerbiblische jüdische Tradition prinzipiell als Geschichtsquellen gleichwertig sind, so wird der Schwerpunkt der Frage dahin verschoben, ob — abgesehen von einzelnen Argumenten — die Gesamtauffassung Wellhausens überhaupt möglich ist[1]). Und niemand wird anstehen, dies nach dem Vorangegangenen vorbehaltlos zu verneinen.

Daß die jüdische Tradition von jeher ausnahmslos Mosaizität und Einheit des Pentateuchs voraussetzt[2]), ergibt sich auch aus dem Streite zwischen Pharisäern und Sadduzäern. Die — oft arg umstrittenen — Differenzpunkte erstrecken sich dort auf gewichtige Institutionen, aber stets nur im Rahmen exegetischer Kontroversen über einzelne pentateuchische Vorschriften. Die Verbindlichkeit des Schriftwortes wurde aber nie angezweifelt. Dem konnte nicht so sein, falls, wie es die Kritik will, erst kurz vorher die Redaktion des Pentateuchs stattgefunden hätte. Eine derartig festverankerte und treu bewahrte Überlieferung wie die Israels[3]) konnte nicht urplötzlich

[1]) So bedeutet auch das lesenswerte Referat Gunkels, Religionsgeschichte u. alttestamentl. Wissenschaft, auf dem 5. Weltkongreß für freies Christentum (Protokolle S. 171 ff.) wenigstens für die Wertung der biblischen Überlieferung einen Wendepunkt.

[2]) Vgl. a. Güdemann a. a. O. S. 139.

[3]) Man erinnere sich der ergreifenden Worte von Josephus (contra Apionem I 8): „Und welch' große Glaubwürdigkeit und Vertrauen wir. Juden diesen Büchern unseres eigenen Volkes entgegenbringen, geht daraus evident hervor, daß niemand bisher so kühn gewesen ist, irgendetwas diesen Büchern anzufügen, oder etwas von ihnen zu trennen oder gar irgendwelche Verwechselungen in sie hineinzubringen, obwohl so viele Zeiten über sie hinweggegangen sind; aber es ist gewissermaßen den Juden von der Geburt ein

aussetzen, um priesterliche Mystifikationen in Form neuerdachter Gesetze, die tief in das Leben des einzelnen eingriffen, als mosaisches Gut aufzudrängen. Pseudoisidorische Fälschungen waren da undenkbar.

Zum Überfluß enthält aber gerade der Priesterkodex (nach Wellhausen die jüngste Schicht) Vorschriftenkomplexe, die — worauf schon Hoffmann wiederholt hinwies — für den restaurierten jüdischen Staat völlig belanglos sein mußten. Ferner sei hervorgehoben, daß die Opferthora des Leviticus eine Reihe formaler Übereinstimmungen mit dem babylonischen Ritual aufweist[1]), die beide also auf einen gemeinsamen ursemitischen Opferungstyp hindeuten. (Dessen Kenntnis, nebst der Gruppierung in opferungstaugliche und -untaugliche Tiere, setzt die Thora schon bei Noah voraus). Aber dieses hohe Alter gilt nicht nur von den Tempelgebräuchen. Auch die Jobelgesetzgebung über die Unveräußerlichkeit von Grund und Boden, sowie die kommunistische Wirtschaft des Brachjahres knüpfen an primitive Zustände an, wo sich das individuelle Eigentum an unbeweglichem Vermögen eben herausbildet, aber immerhin noch stark familienrechtlich gebunden ist. Hammurabis Zeit in Babylon ist über diese Reste einer Gemeinwirtschaft im dritten Jahrtausend ante weit hinaus, obwohl Erinnerungen hieran im

gepflanzt worden, diese Bücher zu betrachten und zu verehren als Schriften, die heilige und göttliche Lehren enthalten, und bei ihnen fest zu verbleiben, wenn es aber nottut, um ihretwillen den Tod mit Freuden zu er[illegible]n. Denn sehr oft (das Schauspiel ist nicht neu) haben in großer Anzahl die jüdischen Gefangenen die martervollsten Todesarten in aller Öffentlichkeit erduldet, um nicht mit einer Silbe gegen die Lehre (Thora) und ihren Inhalt zu verstoßen. Wer unter den Griechen würde derartiges aushalten oder nur ein geringes Unglück ertragen, kämen auch alle ihre Schriften in Gefahr vernichtet zu werden?"

[1]) Vgl. Schrader a. a. O. bes. S. 598, Jampel a. a. O. S. 232, Jeremias, A. T. i. A. O. S. 375, sowie die dort zit. Literatur.

Neben den Ähnlichkeiten darf man aber nicht — wie auch Jampel — die weitgehenden Divergenzen übersehen. Das Fehlen eines babylonischen Äquivalents für manche termini des hebräischen Opferritus (wie dies aus der Zusammenstellung bei Jeremias ersichtlich) ist bedeutungsvoll.

Urkundenstil des Orients noch lange nachklingen[1]). Es liegt auf der Hand, daß an die Einführung solcher verkehrsfeindlicher Maßnahmen wie Jobel und Brachjahr im 5. Jahrhundert, einer Zeit, wo der Eigentumsbegriff sich auch bei Liegenschaften durchgesetzt hatte, trotz aller Wellhausenschen Argumentik, nicht mehr gedacht werden konnte. Wohl aber vermag eine alte Gesetzgebung jene primitive Wirtschaftsform in dieser Abschwächung beizubehalten, weil ihr — ebenso wie bei der Proklamierung des Zinsverbotes — das Ideal ausgleichender sozialer Gerechtigkeit mehr gilt als ein rascher Aufschwung der Volkswirtschaft.

Sobald aber der Priesterkodex kein Werk aus der esranischen Ära ist — das wurde bis zur Evidenz gezeigt —, so kommt von vornherein nur Moses als Verfasser in Betracht. Die Zwischenzeit kennt keinen andern Namen, den man mit der Autorschaft jenes in der Geistesgeschichte der Menschheit einzig dastehenden Werkes mit mehr Recht in Verbindung bringen könnte. Gegen die von Wellhausen bestrittene Möglichkeit einer schriftlichen Kodifikation in so früher Zeit sagt schon Hehn[2]): „Wenn Hammurabi sein aus 282 Paragraphen bestehendes Gesetzbuch nebst einem langen Pro- und Epilog auf einen Steinblock einmeißeln ließ, so dürfte doch auch die Annahme, daß Moses die normgebenden Gesetze seines neubegründeten Staates schriftlich fixierte, keine zu großen Bedenken erwecken."

Was aber die endgültige Redigierung anbetrifft, so ist sie für die religionsgeschichtliche Gesamtauffassung, die es doch mit dem Alter der Ideen, nicht ihrem literarischen Gewande zu tun hat, ganz irrelevant. Stellen wir also den Charakter der jüdischen Tradition nochmals in Rechnung, deren einzigartige Glaubwürdigkeit gerade durch die neueren assyriologischen Funde bestätigt wird, bedenken wir noch, daß — und teil-

[1]) In den Verzichtsklauseln der alt- und neubabylonischen Urkunden, in den aramäischen Papyri, sowie im hellenistischen Orient; vgl. a. Koschaker, Babylon.-ass. Bürgschaftsrecht 1911, S. 205 ff.

[2]) A. a. O. S. 387 f.

weise bereits in einer klar erhellten Geschichtsepoche — der hebräische Bibeltext unversehrt sich erhielt, obwohl der nichtjüdischen Welt damals die Mittel und das Empfinden der genauen Konservierung eines Literaturwerkes noch abgingen, so ergibt sich Mosaizität und Einheitlichkeit des Pentateuchs, ganz wie es die jüdische Tradition annimmt, aber auch nach dem Gesetz vom zureichenden Grunde, als ein Postulat vernünftigen Denkens.

Will man trotz der oben dargetanen diametralen Verschiedenheit in den beiderseitigen Ergebnissen der Bedeutung Wellhausens gerecht werden, so ist ihm einerseits zum Verdienst anzurechnen, den Blick für die literarkritischen Probleme des Alten Testaments geschärft und eine neue Art der Bibelbetrachtung in den Brennpunkt wissenschaftlicher Diskussion gestellt zu haben, welche auch die Gegenseite zu sorgfältigerer Fundierung ihres Standpunktes herausfordern mußte. So haben auch die durch Wellhausens Angriffe hervorgerufenen Werke Hoffmanns eine weitgehende Klärung dunkler oder strittiger Punkte gebracht. Aber Wellhausen hat seine Geschichtskonstruktion nicht, wie er es hätte tun sollen, an der Hand der Quellen herangebildet, sondern sein geschichtsphilosophisches System, das der Entwickelungstheoretik, den Quellen aufgezwungen oder — besser gesagt — die Quellen danach umgestaltet. Die „moderne Behandlung der alttestamentlichen Religionsgeschichte setzt die Ergebnisse der Literarkritik voraus und baut auf ihnen auf, die Literarkritik aber ist ihrerseits durch religionsgeschichtliche Ideen beeinflußt, so daß die Forschung sich in einem Zirkel bewegt“, sagt schon P. Vetter. Was zum angenommenen Bilde nicht paßte, wurde als Zusatz erklärt, ohne daß durch sorgfältige Kleinarbeit der Einzelexegese geprüft wurde, ob auch der innere Zusammenhang der Stelle eine solche Streichung forderte oder gar zuließ. Gleichfalls mußte sich das garnicht motivierte Mißtrauen gegen die außerbiblische Tradition an Wellhausen rächen, ebenso wie das hartnäckige Verschließen gegen die Ergebnisse der Religionsvergleichung und der aus den Keilschriften erschlossenen

orientalischen Geschichte. Die „chinesische Mauer“, welche Wellhausen um das Volk Israel errichtete, begann so immer mehr zu schwinden, und damit wankten die Grundpfeiler seiner Lehre[1]).

Sehr zu ihrem eigenen Schaden hatte Wellhausens Lehre sich nicht als Vorschlag zur Lösung der pentateuchkritischen Fragen, als das, was sie ist, eine wissenschaftliche Hypothese präsentiert, sondern als die ausschließlich unfehlbar richtige Lösung selbst, obwohl die übergroße Subjektivität ihrer Anschauungen deutlich hervortrat. Dabei wurden diese Thesen als gesicherte Ergebnisse der Wissenschaft in die Laienwelt hinausposaunt, wo sie bei dem religions- und offenbarungsfeindlichen Geist der Moderne die freundlichste Aufnahme und rascheste Verbreitung fanden. Es dürfen daher, der geschichtlichen Gerechtigkeit halber, die schwerwiegenden Folgen der bibelkritischen Lehre, und besonders der Wellhausenschen, nicht verschwiegen werden, daß sie — wie wenig dies auch in den Intentionen ihrer keineswegs areligiösen Urheber liegen mochte — ihrerseits wiederum zur Unterwühlung der Religiosität des Volkes beitrugen und die Ehrfurcht vor der Bibel, deren Ewigkeitswert die Kritik nicht minder anerkannt haben will, als die „starrste Orthodoxie“[2]), stark beeinträchtigen mußten[3]).

Bedauerlich bleibt es ferner, daß die hinreißende Darstellungsgabe Wellhausens es nicht verschmäht hat, sich — durch kein Bedürfnis wissenschaftlicher Kritik zu rechtfertigender — Ausfälle gegen Juden und Judentum zu bedienen, sobald sie auf jenes durch das Schlagwort des Judaismus gekennzeichnete Zeitalter zu sprechen kommt. Da dieser nicht mehr als Vorläufer des Christentums betrachtet werden kann, sondern als Folie dienen muß, fühlt sich Wellhausen auch jener Re-

---

[1]) Auch von Gunkel a. a. O. zugestanden.

[2]) Vgl. Gunkel „Was haben wir am A. T ?“. Deutsche Rundschau 1914 (Novemberheft S. 215 ff).

[3]) Daraus erklären sich auch jene fast beispiellosen Beschimpfungen der jüdischen Religion, welche der Anlaß zu dem aufsehenerregenden Kittel'schen Gutachten boten. Diesem traten m. mehrfach erwähnten Bibelwiss. Irrungen entgegen.

spektspflicht enthoben, die man noch allenfalls aus der vorerwähnten Ursache der alttestamentlichen Periode schuldig zu sein glaubt. So findet es ein Gelehrter von seinem Ansehen für gut, von den Rabbinen als „Virtuosen der Frömmigkeit“, ihrer „juristischen Verschmitztheit“ oder dem „Götzendienste des Gesetzes“ [1]) zu sprechen. Aber welche Änderung im Ton, sobald Wellhausen im Schlußkapitel das urchristliche Neuland betritt. Gegenüber dem Stifter der christlichen Religion ist es mit dem kritischen Instinkt ein für allemal aus; Wellhausen erkennt sich selbst nicht mehr. Er, dessen Triebfelder bei jeder alttestamentlichen Betrachtung, wie man leicht erkennt, die Negation des Wunderglaubens ist, versteigt sich hier zu dem Dithyrambus „Welch' göttliches Wunder in dieser Umgebung?“ Und mit Recht, denn die historische Kritik darf sich zwar auf die (jüdische) „Umgebung“, beileibe aber nicht auf das neutestamentliche „Wunder“ erstrecken [2]).

Juda Halevi, der unsterbliche Dichterphilosoph des Judentums, gründet die Wahrheit von dessen Lehre auf die nicht hinwegzuleugnenden einzigartigen Ereignisse der Geschichte Israels (Kusari I 11, bes. 83 ff.). Die Offenbarung am Sinai, der Auszug aus Ägypten, die Wanderung durch die Wüste, die Prophetie sind offenkundige Tatsachen, geschehen vor den Augen des ganzen Volkes. Damit hatte Halevi das Judentum gegen die Angriffe seiner Zeit gesichert, denn das Mittelalter zog die Wahrheit einer Tradition nie in Zweifel. Anders in unserm Zeitalter, das man das historische nennt, wo auch um die israelitische Überlieferung vor dem Forum unerbittlicher geschichtlicher Kritik der Kampf tobt. Der Beruf des Judentums, seine Lehre in der Welt zu propagieren, bedeutet da, für die Wahrheit seiner Tradition einzutreten. Diese braucht aber das Tribunal unparteiischer Geschichtsforschung ebensowenig zu scheuen wie die mittelalterlichen Geisteswaffen. Dazu bieten die reichhaltige jüdische Tradition selbst und die durch die zeitgenössische Wissenschaft geförderte

[1]) Isr. u. jüd. Gesch. 283 f.

[2]) Vgl. schon Güdemann a. a. O. Einl. S. XII ff.

Kenntnis der alten Geschichte die geeignetsten Mittel. Möge dieses Material von Männern, die sich der hehren Pflicht gegen den Glauben ihrer Väter bewußt sind, genutzt werden, dann wird die Etappe Wellhausen wohl in Bälde überlebt sein. „Das Gras verdorrt, die Blume welkt, aber das Wort unseres Gottes bestehet in aller Ewigkeit“ (Jes. 40, 8).



Tancred[1]).

Besprochen von Hermann Struck, Berlin, z. Zt. im Felde.

Dieses Buches Geschick ist merkwürdig. Seine Übertragung durch Oskar Levy, der den Engländern Nietzsche übersetzte und uns schon vor Jahren Disraeli's Roman „Contarini Fleming“ brachte, war offenbar schon vor dem Kriege vollendet. Und nun erscheint das Buch, das von dem modernen Kreuzzug eines Engländers nach Palästina erzählt, gerade zu der Zeit, da vom Turme David's das englische Banner weht!

Tancred Lord Montacute zieht aus dem London der jungen Königin Viktoria nach dem Lande der Juden, um Gottes Stimme zu hören, die nur auf diesem uralten Boden vernehmbar wird. Vom Heiligen Grabe, das ihm die heiß erflehte Offenbarung nicht brachte, wandert er nach dem Sinai, auf dessen Abhang der religiös erregte Gottsucher eine überwältigende Vision erlebt. Eine Stimme kündet, daß Europas wachsende Gottlosigkeit nur geheilt werden könne durch eine Rückkehr zu den uralten semitischen Grundsätzen Arabiens. Auf seiner weiteren Suche gelangt er unter merkwürdigen Schicksalen zu der Königin des kriegerischen Bergvolkes der Ansari, die in ihrer Abgeschlossenheit die Astarte und die alten griechischen Götter anbeten.

[1]) Tancred oder der neue Kreuzzug von Lord Beaconsfield (Benjamin Disraeli) Verlag Georg Müller, München und Berlin, 1914.

In Bethanien bei Jerusalem hat er eine eindrucksvolle Begnung mit Eva, der selbstverständlich wunderschönen Tochter des selbstverständlich unheimlich reichen syrischen Juden Besso, an den ihn der Londoner jüdische Geldfürst Sidonia empfohlen hatte. Dieses merkwürdige Mädchen wird sein Schutzengel, der mit mathematischer Pünktlichkeit immer da auftaucht, wo es Tancred so schlecht ergeht, daß der Autor keine andere Lösung dieser schwierigen Lage findet. Aber trotz der uns heute seltsam berührenden Harmlosigkeit der Komposition möchte ich jedem, dem das Erwachen des Judentums ans Herz greift, dieses Buch zu lesen raten. Wohl wird man, wie auch in anderen Büchern Disraeli's, oft an selige Gartenlaubenzeiten erinnert durch die Unwahrscheinlichkeiten der Handlung, durch den Edelmut mancher Personen ebenso sehr wie durch die phantastische Ruchlosigkeit anderer. Dazwischen aber, und mit allem Unglaubhaften versöhnend, leuchtet und wärmt der erhabene Stolz des großen englischen Staatsmannes auf seinen jüdischen Adel, funkelt der Blitz seiner klugen Ironie, ergreift die dunkle Tiefe seiner dämonischen Menschlichkeit. Alles Widerspruchsvolle im Wesen des Lord Beaconsfield, dem seine Zeitgenossen den Namen der Sphinx gaben, spricht aus den Charakteren der hier gezeichneten Figuren, die bei jeder sich irgendwie darbietenden Gelegenheit uns in ausführlichen Reden ihre religiösen und politischen Ansichten darlegen.

Und nun möchte ich den Verfasser in einigen Sätzen sprechen lassen, nicht um dem Leser die Lektüre des Buches zu ersparen, sondern um ein kleines Bild von dem ursprünglich jüdischen Gehalt der Gedanken und der Wärme der Sprache zu geben, für deren formvollendete deutsche Fassung dem Übersetzer Oskar Levy noch besonderer Dank gebührt.

„Wenn ich daran denke, daß der Schöpfer, seitdem das Dunkel dem Lichte gewichen ist, sich seiner Kreatur nur in einem einzigen Lande offenbart hat . . . so bin ich fest davon überzeugt, daß jenem Lande, in dem derartige große Ereignisse stattgefunden haben, gewisse merkwürdige Eigenschaften anhaften müssen, die wir Menschen nicht in allen Zeitaltern zu enträtseln vermögen, die aber dennoch zu allen Zeiten einen unwiderstehlichen Einfluß auf unser Schicksal ausüben müssen (S. 70).

„Es kann gar nicht anders sein“, sagt Tanred, „ein Land, in dem einst Gott erschienen ist, bleibt für immer vor allen anderen ausgezeichnet. Irgend eine himmlische Eigenschaft muß es sicherlich auf ewig bewahren. Ich werde die Berge, die einst von Engeln besucht wurden, fragen, warum die himmlischen Besucher ihnen heute fernbleiben. Ich werde ein Gebet an den Erlöser richten, der uns einst versprochen ward, ich werde auf derselben Stelle ihn anrufen, an dem das Versprechen einst gegeben ward. Ich habe diesen Erlöser dringend nötig. Vergeblich habe ich in England nach ihm gesucht. Keine Erleuchtung von oben ist mir gekommen — ich kenne auch niemand anderen in England, dem sie gekommen wäre. Darum hat sich in mir die Meinung ausgebildet, daß die Stimme Gottes sich nur im heiligen Lande wahrnehmen ließe und daß man dorthin wallfahren müsse, aber nicht in Eile und Hast, sondern von ruhigen, frommen Gedanken erfüllt, denn ich habe die feste Überzeugung, daß die Schwierigkeit und Länge der Reise zu deren Erfolge unabänderlich nötig ist“ (S. 139).

Diese Sätze sagen an sich nicht so viel. Aber man muß sie in dem Zusammenhang der Erzählung lesen, welch fassungslosem Staunen sie bei der Umgebung begegnen, nicht nur bei den oberflächlichen Genießern, nicht nur bei den Männern, praktischer Lebensweisheit und ernster Lebensführung, sondern auch bei dem Bischof, dem offiziellen Künder und Vorkämpfer der religiösen Lehren. Ja auch bei den Eltern, die in ihren Wesen mit ihrem Kinde soviel verwandte Züge aufweisen. Es ist von köstlicher Ironie, wie die Mutter, diese sittenstrenge Frau, die den Verkehr in der Gesellschaft, in der sie eine der höchsten Stellungen annimmt, nur deshalb flieht, weil sie jede Berührung mit den herrschenden Lebensanschauungen meiden will, wie diese Mutter ganz glücklich ist über die Versuchung, die den so treu behüteten Sohn vielleicht in einen Ehebruch verwickelt. Und alles nur deshalb damit er von dem „wahnwitzigen“ Gedanken lasse, nach Jerusalem zu reisen!

„Jerusalem ist eine Hügelstadt, die weit berühmter ist als Rom: denn ganz Europa hat von Zion und dem Calvarienberge gehört, während der Araber und Assyrer und die Stämme und Völker Vorderasiens vom Aventin und Capitol so wenig etwas wissen, als vom Kreuzberg und den Hügeln von Hampstead . . . . . .

Titus zerstörte den Tempel. Die Religion Judäas aber hat sich gerächt und ihrerseits die Heiligtümer zerstört, die dem göttlichen Titus wie seinem Vater in ihrer Kaiserstadt am Tiber errichtet worden

waren, und heute betet man in Rom auf allen Altären anstatt zu ihnen, zu dem alten Gotte Abrahams, Isaaks und Jakobs . . . . . .

Ist es wirklich der Wind, der über die Ebene von Saron von der See kommt? Oder bedeutet das leise Flüsterschwirren, das an unser Ohr schlägt etwas anderes? Schweben vielleicht die abgeschiedenen Geister der großen Propheten immer noch um diesen heiligen Ort, hört man noch immer von Zeit zu Zeit ihre Stimme hier nächtlings in Trauerklagen über jene Stadt ausbrechen, die sie einstmals nicht haben retten können? Weigern sich ihre Schatten, das Land zu verlassen, für das sie gelitten, für das sie gekämpft, für das sie geblutet und über dessen unabwendbares Schicksal die göttliche Allmacht selber einst menschliche Tränen vergossen hatte? Und auf diesem Berge hier! Wer kann es bezweifeln, daß hier auf dem Gipfel, von dem die Himmelsfahrt einst stattfand, noch heute um die Mitternachtstunde die großen Toten Israels zusammenkommen, um die Zinnen jener mystischen Stadt, der ihr Herz und ihr Blut gehörte, noch einmal zu betrachten? Helden und Weise finden sich dann hier zusammen, die sich den edelsten und weisesten Männern aller anderen Völker ruhig an die Seite stellen können: jener Gesetzesgeber aus der Zeit der Pharaonen, dessen Gesetzen man noch heute gehorcht; jener König, dessen Regierung vor dreitausend Jahren zu Ende ging, aber dessen Weisheit am Leben blieb und bei allen Nationen der Erde sprichwörtlich geworden ist; jener Lehrer, dessen Worte das zivilisierte Europa von heute geschaffen haben — der größte Gesetzgeber, der größte König, der größte Reformator —, welche Rasse, welche lebendige oder tote Rasse hat drei solche Männer wie diese hier jemals hervorgebracht!

Jerusalem, das kann keinem Zweifel unterliegen, wird auf ewig die Mitgift Israels oder Ismaels bleiben, und wenn man im Laufe jener großen Veränderungen, die dem Osten bevorstehen, den Versuch machen sollte, auf den Thron Davids einen Prinzen vom Hause Koburg oder Zweibrücken zu setzen, so wird ihm dasselbe Schicksal zuteil werden, das trotz der Hilfe von ganz Europa und trotz ihrer hervorragenden Tapferkeit die Gottfrieds, die Balduins und die Lusignans ereilt hat.

Der Anblick Jerusalems ist die Geschichte der Welt; er ist mehr als das, er ist die Geschichte von Himmel und Erde."

Greifen diese Worte uns nicht ans Herz, als Worte echter Zionsliebe, als Nachklänge unserer Zioniden, in denen wir am Tage der Zerstörung Jerusalems und des Tempels in Wehmut der alten Herrlichkeit gedenken? Und nun noch einige Worte, in denen der Verfasser das jüdische Volk sprechen läßt in bitterer Klage, die zur Anklage wird über die Jahrtausende währenden Verfolgungen im Namen der Religion.

Ich möchte Sie gerne etwas fragen: glauben Sie, daß wir heutigen Juden zur Strafe in alle Welt zerstreut sind und Verfolgung erleiden?

Tancred nickte sanft mit dem Kopfe.

„Warum denn?“ fragte die Dame.

„Es ist eure Strafe für die Kreuzigung des Messias und die Ablehnung seiner Lehre.“

„Wo steht das geschrieben?“

„Sein Blut komme über uns und unsere Kinder.“ (Matth. 27, 25.)

„Die Verbrecher sagten das, nicht der Richter. Ist es in eurem Rechtsverfahren den Schuldigen gestattet, sich ihre eigene Strafe auszusuchen? Sie könnten doch noch eine weit schwerere verdient haben. Und warum sollten sie die Strafe für ihre Kinder erbeten haben? Welchen Beweis habt ihr dafür, daß die Vorsehung den Vorschlag angenommen hat? Davon steht doch nichts in euren heiligen Büchern. Da steht doch gerade das Gegenteil. Er, der nach eurem Glauben allmächtig ist, bat J., ihnen wegen ihrer Unwissenheit zu vergeben. Aber gesetzt, daß der Vorschlag angenommen wurde — was meiner Meinung nach eine Blasphemie ist —, ist das Geschrei eines Janhagels bei Gelegenheit einer öffentlichen Hinrichtung maßgebend für eine ganze Nation? In der Provinz hatte Jesus doch um diese Zeit schon eine bedeutende Anhängerschaft — er hatte dort drei Jahre lang seine Lehre verkündet — und hatte im ganzen guten Erfolg gehabt —, warum sollten diese Leute und ihre Kinder ebenfalls leiden? Aber Sie werden einwenden, daß das Christen waren. Zugegeben. Wir waren aber ursprünglich eine Nation von zwölf Stämmen — zehn davon wurden lange vor Jesu in die Gefangenschaft geführt und über die mittelländische Welt und den ganzen Orient verstreut; von ihnen stammt wahrscheinlich die Mehrzahl der heutigen Juden ab; denn wir wissen, daß selbst zu Jesu Zeiten aus jeder römischen Provinz Juden nach Jerusalem zum Passahfest kamen. Was haben die mit der Kreuzigung oder der Ablehnung der Lehre Jesu zu tun gehabt?“

„Das Schicksal der zehn Stämme ist eine höchst interessante Frage,“ sagte Tancred, „aber ihre Lösung scheint außerhalb des Bereichs der Möglichkeit zu liegen. In England glauben manche Leute, daß die verlorenen zehn Stämme die Afghanen sind, die oft versichert haben, daß ihre Vorfahren den Gesetzen Mosis gehorchten. Aber vielleicht existieren sie überhaupt nicht mehr und sind mit ihren Eroberern verschmolzen.“

„Die Juden haben sich niemals mit ihren Eroberern vermischt,“ sagte das Mädchen stolz. „Sie sind zwar häufig unterworfen worden, und ihr Staat teilte darin nur das Schicksal aller jener Staaten, die zwischen größeren, feindlichen Reichen gelegen waren. Syrien war das Schlachtfeld der großen Monarchien. Jerusalem ist keinesweg öfter

wie Athen erobert worden, und das Schicksal der Heiligen Stadt war dann niemals schlimmer als das der griechischen; aber die Juden fochten leider mit solcher Tapferkeit und machten gegen die Sieger so viele Aufstände, daß sie schließlich aus ihrem Vaterlande verpflanzt werden mußten. Ich bin der Meinung, daß die jüdischen Gemeinden von heute meist von den zehn Stämmen abstammen, oder Nachkömmlinge jener Gefangenen sind, die schon vor Christi Geburt aus Palästina hinweggeführt wurden, denn diese Auffassung scheint allein gewisse Dinge zu erklären, die sonst ganz rätselhaft bleiben würden. Aber das nebenbei. Wir wollen ruhig annehmen, daß alle Juden in allen Städten der Welt Abkömmlinge jenes Mobs seien, der einst um das Kreuz herum stand und seine Frechheiten in die Luft heulte. Aber jetzt eine andere Frage. Mein Großvater ist ein Beduinenscheik, das Haupt eines der mächtigen Stämme der Wüste. Meine Mutter war seine Tochter. Er ist ein Jude, sein ganzer Stamm besteht aus Juden, sie lesen die fünf Bücher Mosis, gehorchen deren Gesetzen, leben in Zelten und machen sich aus nichts etwas als aus J., Moses und ihren Pferden. Waren die auch bei der Kreuzigung in Jerusalem und haben die auch etwas mit dem Pöbelgeschrei von damals zu tun gehabt? Meine Mutter heiratete einen Juden aus der Stadt, und einen, der wert war, auf dem Throne Salomonis zu sitzen, und vor dieser Frau läuft ein kleiner, christlicher Halunke mit einem runden Filzhut auf dem Kopfe, der in Smyrna mit Feigen schachert, weg auf die andere Seite der Straße, weil er nicht mit jemand aus einem Volke in Berührung kommen will, das einst seinen Heiland gekreuziget hat: jenen Heiland, der, wie er selber zugibt, ein Fürst unseres königlichen Hauses ist! Nein, niemals werde ich eine Christin werden, ich könnte den Unsinn nicht hinunterschlucken. Übrigens steht es auch nicht in euren Büchern. Diese wurden von Juden verfaßt, die ihre Geschichte zu genau kannten, um den Leuten solche Fabeln aufzutischen!" ......

„Sie sprechen von Dingen, die mich aufs höchste interessieren und deretwegen ich hierhergekommen bin. Aber sagen Sie mir, Sie können doch nicht leugnen, daß, was auch immer die Ursache sei, das Wunder unzweifelhaft vorhanden ist, daß die Juden ganz allein von den alten Rassen übriggeblieben und in alle Länder zerstreut sind, und dies gleichsam wie zum Andenken an ihre dunkle und mächtige Vergangenheit."

„Ihr heutiger Zustand mag wunderbar, aber braucht keine Strafe zu sein. Aber warum wunderbar? Ist es wunderbar, daß J. über sein Volk gewacht hat? Und konnte er es besser beschützen als durch die Verleihung von Fähigkeiten, die höherer Art sind als die, deren sich unsere Wirtsvölker erfreuen?"

„Ich sehe nicht ein", sagte Tancred nach einer kurzen Pause, „warum die Strafe und Zerstreuung der Juden für den Hauptzweck

des Christentums überhaupt nötig war. Wenn die Juden überhaupt nicht mehr existierten, so würde dennoch dieser Zweck erreicht worden sein."

„Und welches ist Ihrer Meinung nach der hauptsächlichste Zweck des Christentums?"

„Die Tilgung der Südenschuld."

„Ah!" sagte das Mädchen mit feierlichem Ausdruck, „das ist eine große Idee, die mit unseren Instinkten, Überlieferungen und Sitten ebenfalls übereinstimmt. Auch in diesem Lande glaubt man fest daran. In eurem christlichen Glauben verliert diese Lehre keineswegs ihre erhabene Bedeutung und ist, trotz ihrer mystischen Einkleidung, wohl geeignet, Kraft und Trost zu spenden. Ein sich opfernder Vermittler, ein die Sünden auf sich nehmender Heiland, der aus der auserwähltesten Familie des auserwähltesten Volkes stammt und dessen wunderbare Natur göttliche mit menschlichen Eigenschaften vereinigt, ein Mann, der durch sein versöhnendes Blut die Millionen, die schon da waren, und die Millionen, die noch kommen werden, für immer von ihrer Sündenschuld reinigt, ganz einerlei, welchem Klima und welchem Glanben sie angehören — das ist der Inhalt eures christlichen Glaubens. Ich bewundere die großartige Auffassung, obgleich ich gestehen muß, daß mein Hirn es nicht gänzlich zu fassen imstande ist. Ich verstehe nur das eine: die menschliche Rasse ist erlöst, und ohne die aufopfernde Beihilfe eines jüdischen Prinzen hätte sie nie erlöst werden können. Nun sagen Sie mir: angenommen, die Juden hätten die Römer nicht aufgefordert, Christum zu kreuzigen — wie stünde es da mit eurer Sündenschuld?"

„Ich kann solchen Ausführungen unmöglich folgen," sagte Tancred, „das Thema ist ein zu hohes, um es durch feine Spekulationsversuche zu entweihen Ich darf mit meinem Verstande nicht an die Erklärung eines Ereignisses mich heranmachen, das der Schöpfer dieser Welt sicherlich tausende von Jahren vorausbestimmt hat."

„Ah?" sagte die Dame, „der Schöpfer der Welt hat dies Ereignis tausende von Jahren vorausbestimmt! Worin besteht dann also das unsühnbare Verbrechen jener, die seinen heiligen Willen ausgeführt haben? Die heilige Rasse lieferte die Opfernden und den Geopferten. An welch andere Rasse hätte man solch ein Ansinnen stellen können? War nicht auch Abraham bereit, seinen Sohn zu opfern? Und mit einer solchen Lehre, die alle Zeit und allen Raum, nein, noch mehr, die das Chaos und die Ewigkeit umfaßt, mit einer Lehre, deren Verkündiger von Gott gesandt sind und deren Zweck die Erlösung des ganzee Menschengeschlechts ist — mit einer solchen Lehre können Sie die elende Verfolgung einer einzelnen Rasse verbinden? Und dies ist durchaus nicht dogmatisches, sondern praktisches Christentum. Es steht davon nichts in euren christlichen Büchern, die alle von Juden geschrieben sind; diese Ansicht

muß unter jenen Kirchengemeinschaften aufgekommen sein, auf die Sie mich vorhin aufmerksam gemacht haben. Uns verfolgen? Wie? Wenn ihr wirklich glaubtet, was ihr zu bekennen vorgebt, so würdet ihr vor uns auf die Knie sinken! Ihr errichtet doch dem Helden, der sein Land rettet, Statuen? Wir aber haben die menschliche Rasse gerettet, und ihr untersteht euch, uns für diese Tat zu verfolgen!"

„Ich bin keiner eurer Verfolger," sagte Tancred bewegten Gemütes, „und wenn ich einer gewesen wäre, so würde mein Besuch in Bethanien mich von diesem unseligen Gedanken befreit haben."

„Wir stimmen in einigen unserer Ideen überein," sagte sein Gegenüber und erhob sich. „Wir sind beide zu der Ueberzeugung gekommen, daß die halbe Christenheit eine Jüdin und die andere Hälfte einen Juden verehrt. Ich möchte Sie zum Schlusse nur noch eines fragen: Welches ist die höhere Rasse, die, die anbetet, oder die, die angebetet wird?"

Tancred sah auf und wollte eben antworten, aber das Mädchen war verschwunden.



I. M. Japhet.

Ein Gedenkblatt zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages.

Von Dr. I. Heinemann in Frankfurt a. M.

Der Name, der an der Spitze dieser Betrachtung steht, ist den Lesern dieser Zeitschrift nicht fremd. Wohl jeder Gesinnungsgenosse in Deutschland hat seine Kompositionen gesungen, vielleicht auch an der Hand seiner Haggada den Sederabend begangen oder aus seinen Schulbüchern die hebräische Sprache erlernt. Mancher wird den Wunsch haben, den Forscher, Tondichter und Lehrer näher zu kennen, dessen freundliches Bild aus seinen Werken entgegenzuschimmern scheint. Anläßlich der 100. Wiederkehr seines Geburtstages am 29. Adar (7. März) wird im Frankfurter Israelitischen Familienblatt eine Darstellung seines Lebenslaufes aus der Feder des Herausgebers seiner Haggada und seiner Sprachlehre, Herrn Lehrer Schwab erscheinen; eine kurze Würdigung seines Lebenswerkes mag auch hier Platz finden.

Geboren in Cassel, vorgebildet durch den Besuch des dortigen Lehrerseminars, fand Japhet in seiner ersten Lehrerstelle in Gudensberg, die er als Siebzehnjähriger antrat und

siebenundzwanzigjährig verließ, in R. Mordechai Wetzlar einen ehrwürdigen väterlichen Freund, dem er für die Vertiefung seines Wissens und die Befestigung seiner Lebensanschauung viel verdankte. Aber weder hier noch in anderen kurhessischen Stellen konnte sich der Reichtum seiner Begabung voll entfalten. Das war erst möglich, als er (1852) einen Ruf nach Frankfurt erhielt, um Rabbiner Hirsch zunächst bei der Ausarbeitung der Lehrpläne für die geplante Realschule der Religionsgesellschaft behilflich zu sein und später eine Lehrerstelle an der Anstalt, zugleich auch die Leitung des Synagogenchors zu übernehmen. Mit dem geistesgewaltigen Führer der jungen Gemeinde verband ihn die vollkommen gleiche Stellungnahme zu den Strömungen und Bestrebungen im Judentum, die sehr mißverständlich mit dem Schlagwort „Neuorthodoxie" belegt worden, aber auch mit dem Satze יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ nicht ausreichend, ihrem Wesen entsprechend gekennzeichnet ist. Das Neue — Chor, Predigt, methodischer Unterricht beider Geschlechter — wurde nicht etwa aus schwächlichem Entgegenkommen geduldet oder auch nur unvermittelt neben das Alte gestellt: vielmehr sollte die moderne Pädagogik, Rhetorik und Aesthetik Mittel zur Erhaltung des Überlieferten werden; die Waffen, die die Reform sich zu Nutzen gemacht hatte, sollten zu Hilfsmitteln werden im Kampfe gegen pietätlose Neuerung und jenen „Geist der Gegenwart", der nach einem scharfen Worte des unvergeßlichen Michael Sachs „die Gegenwart jeden Geistes vermissen läßt".

Freilich fanden beide Männer — wir vergessen das heute leicht — ihre Gegner nicht nur zur Linken. Daß z. B. Japhets pädagogische Schriften — die Lesefibel פי עוללים, die zweiteilige Sprachlehre מתק שפתים — auch in religiösen Kreisen nicht sofort gewürdigt wurden, begreift wohl nur, wer selbst im Osten war und die Bedenken eines Chederlehrers gegen einen „neumodischen" Sprachunterricht gehört hat. Und betrachteten nicht — Japhet selbst hat es in der Vorrede zur Akzentenlehre bitter beklagt — bedeutende rabbinische Autoritäten die Pflege der hebräischen Grammatik als sehr ungern

gesehene Konkurrentin des ausschließlich geschätzten Talmudstudiums? Noch weniger Interesse an einem Unterricht, der von den Namen der Buchstaben bis zu den unregelmäßigen Zeitwörtern führte, konnten freilich die entschiedenen Vertreter der Reform haben, die eine gründliche Pflege der hebräischen Sprache neben so vielem anderen, was die Jugend lernen „muß", kaum für möglich — vielleicht auch nicht für wünschenswert halten konnten. Japhet fand — vielfach an Heidenheim anknüpfend — zwischen beiden seinen Weg, in der Methode so modern wie nur einer der Neueren, in der Liebe zur „Süße" der Sprache, wie der Titel des größeren Werkes andeutet, hinter keinem der Frömmsten zurückstehend; aber dieser Mittelweg beruhte nicht auf halbwahrem Kompromiß: weil ihm die Erhaltung des alten Judentums mit Thora, Tefilla und Machsor Herzenssache war, wählte er den besten Weg, um die Jugend zu seinen Quellen zu führen.

Wie die Schulschriften aus der Tätigkeit des Lehrers, so gingen die Synagogenmelodien, die „Schirë Jeschurun", wie er sie nach dem stolzen Namen der jungen Religionsgesellschaft bezeichnete, aus der Praxis des Chorleiters hervor. Scheinbar kam Hirsch und seine Gesinnungsgenossen mit der Einführung des Chors der Reformbewegung einen Schritt entgegen, so gewiß der religiöse Gesang (und die religiöse Ansprache) im Judentum Heimatrecht hat: aber gibt es nicht noch heute manche, denen ein Gottesdienst ohne planmäßig einstudierte Gesänge altjüdischem Wesen reiner zu entsprechen scheint? Jedenfalls mußten Hirsch und seine Freunde ihr Augenmerk darauf richten, daß der jüdische Charakter des Gottesdienstes durch die eingefügten Gesänge nicht verfälscht, sondern die Hingabe der Gemeinde an die überlieferte Tefilla womöglich noch gesteigert werde. Daher machen Japhets Gesänge zwar natürlich Anspruch auf künstlerischen Wert — und, wie Männer vom Range Spohrs und Meyerbeers anerkannt haben, mit Recht —; aber ihre eigenartige Bedeutung liegt in ihrem echtjüdischen Charakter, den sie nicht nur wegen ihrer Anknüpfung an das Chasonus und wegen der pietätvollen Ver-

meidung von Wiederholungen des Gottesnamens besitzen, sondern deshalb, weil sie wirklich „aus jüdischer Seele“ kommen. Und damit hängt zusammen, daß sie volkstümlich sind und, wiewohl meist mehrstimmig gesetzt, die Gemeinde zum Mitsingen fortreißen: der jüdische Gottesdienst kennt keine Zuhörer!

Der Lehrer und der Tondichter in Japhet reichte dem Forscher die Hand, damit die „Haggada“ entstehen konnte. Wie viel schaler Spott — nicht immer, wie in Heines Rabbi von Bacherach, mit unwillkürlicher Bewunderung untermischt — ist über das ehrwürdige Büchlein, diese Trägerin schönster Jugenderinnerungen für jeden Juden, diese Anregerin naivkräftiger jüdischer Bildkunst ausgegossen worden! Und wie hilflos standen solcher Kritik so manche Freunde des Sederabends gegenüber, die durch den Zaubergarten agadischer Dichtung einen Führer brauchten und ihn in den gelehrten hebräischen Kommentaren oder in gutgemeinten, aber gar naiven „jiddischen“ Erklärungen nicht finden konnten! Hier drängte es Japhet, Wandel zu schaffen. Er gibt selbst seinem Leser den Seder. Kein Midrasch ist zu schwierig keine Einzelheit zu unbedeutend: stets weiß er schlichte, fromme Deutungen anzuknüpfen; selbst das fröhliche Schlußlied ist ihm ein Bild vom Wechsel alles Irdischen und der ihn überwindenden Macht des zur Freiheit führenden Gottes. So gewinnt jeder Brauch und jedes Wort heilige Bedeutung. Durch musikalische Beilagen weiß Japhet überdies den unvergleichlichen Zauber echtjüdischer Familienfeier zu steigern in Erinnerung an „den Sederabend in der Eltern Haus, da hell die Stimmchen, laut die Stimmen klangen, und tönten aus der vollen Brust heraus“.

Als Japhet hochbetagt 1892 aus dem Leben schied, fand man in seinem Schreibtisch das Manuskript seiner Schrift über „Die Akzente der heiligen Schrift“ (מורה הקורא), geschrieben mit seinen haarscharfen, die verschiedenen Formen deutscher und hebräischer Drucktypen zierlich nachahmenden Zügen. Vielfach Heidenheim folgend, aber auch Ewalds Schrift unbefangen benutzend, gibt Japhet nicht sowohl eine gelehrte Arbeit, als einen zwar erschöpfenden, aber leicht faßlichen

und durchsichtigen Überblick über dieses sorgfältigste System der Interpunktion, das je ein Volk ersonnen hat. Mochte die Reform sich verständnislos dem Werte der überlieferten Vortragsweise verschließen, — mochte zum nicht geringeren Schmerze des Verfassers der einseitige Talmudismus über die Pflege dieses Seitengebietes der Sprachforschung die Achsel zucken, der jüdische Lehrer und Vorbeter sollte auch auf diesem Felde die kleinen Steinchen kennen und lieben lernen, aus denen das Wundermosaik des Judentums sich zusammensetzt.

Die Hingabe ans Einzelne aus Liebe zum Ganzen, wie sie aus der Akzentenlehre spricht, ist vielleicht der bezeichnendste Zug in Japhets Wesen. Ihr entsprach die unbeugsame Energie, mit der der sanfte, jedes harte Wort vermeidende Mann unbekümmert um alle Widerstände durchzuführen wußte, was er als Recht und Pflicht erkannte. Schon die Tatsache, daß er neben den Pflichten, die Haupt- uud Nebenamt und die Betreuung einer zahlreichen Familie ihm auferlegte, zu literarischer Tätigkeit Muße fand, ist nur aus der zähen Festigkeit seines Willens erklärlich. Und seine Schüler die ihm in einer Zeit, als straffe Schulzucht sich nicht von selbst verstand, unbedingt folgten, hatten das sehr richtige Empfinden, daß die Güte des verehrten Lehrers auf wirklichem Mitfühlen mit der Kindesseele, nicht auf Schwäche beruhte. Das wußten auch seine Freunde und seine Vorgesetzten. In gemeindepolitischen Fragen wich er von Rabbiner Hirschs Standpunkt ab; und wiewohl ihm sehr nahe gelegt wurde, sich von der Hauptgemeinde zu trennen, hat er sich als einziger Lehrer der Unterrichtsanstalten der Religionsgesellschaft geweigert, den Austritt zu vollziehen. Auf dem Friedhofe der israelitischen Gemeinde steht sein schlichter Stein, ohne jedes rühmende Wort: so wollte es seine Bescheidenheit. Nur der Zusatz zum Familiennamen ממשפחת יפה kennzeichnet unwillkürlich ein allem Schroffen und Gewaltsamen abholdes, harmonisch durchgeführtes Leben.



Die Josephserzählung*).

Von Rabbiner Dr. Jakob Horovitz, Frankfurt a. M.

4. Weitere angebliche Widersprüche.

Die Reihe der Widersprüche, welche die Kritiker im 37. Kapitel der Genesis glauben feststellen zu dürfen, — mit welchem Recht, haben wir gesehen —, ist mit der gegebenen Liste noch nicht erschöpft.

Gunkel führt diese S. 401 mit den folgenden Sätzen zu ende: Nach 20 wollen die Brüder sagen: ein wildes Tier hat ihn zerrissen; nach 33 aber spricht ihr Vater dies Wort; diese Unzuträglichkeit wird von dem Redaktor herrühren. Auch die Trauer Jakobs um Joseph wird doppelt berichtet: daß er weinte, hören wir erst am Schlusse des Abschnittes, während es gleich am Anfange hätte gesagt werden müssen: 34 b, 35 a (אָבֵל הָתְאַבֵּל) 34a. 35b.

Zu dem ersten Punkt führt Gunkel S. 403 aus: „Wie Jakob Josephs vermeintlichen Tod erfährt, wird doppelt erzählt; nach der Ankündigung 20 E haben die Brüder ihm einfach gesagt: ein wildes Tier hat ihn gefressen; diese Worte finden sich 33 αβ wieder, werden also auch hier ursprünglich Worte der Brüder, nicht Jakobs gewesen sein. Nach dem Berichte des J haben die Brüder das in Blut getauchte Kleid Josephs „übersandt“ 31. 32; sie sind also nicht selber zu ihm gekommen und haben ihm nicht direkt den Tod Josephs mitgeteilt (so E), sondern sie blieben auf dem Felde, (weil sie sich scheuten, ihres Vaters Angesicht zu sehen) und legten ihm, damit ja kein Verdacht auf sie selber fiele, nur indirekt nahe, auf Josephs Tod zu schließen. Demnach hat auch hier nur die eine Variante von Josephs Kleid gesprochen.“

Es ist nicht unwichtig, sich die Methode Gunkels recht klar vor Augen zu führen. Die beide Male gleichlautende

*) In der vorigen Nummer muß es S. 38 in der letzten Zeile der Anm. heißen: שרו של עשו statt עשו שרו שלו, S. 42 Z. 6 der Anm., krankhaft statt krankhaftig, S. 47 Anm. Z. 3 v. u., מקרא כפשוטו statt כפשוטו מקרא, S. 51 Z. 2, בני statt ברי.

Wendung חיה רעה אכלתהו weist auch in seinen Augen auf eine Quelle hin. Angeblich steht aber die Ausführung V. 33 in unversöhnlichem Gegensatz zu V. 20. Also doch wieder zwei Quellen! Wie sind die beiden einander widersprechenden Schlußfolgerungen zu vereinbaren? Die Lösung ist nach Gunkel sehr einfach. Die bezüglichen Worte waren auch V. 33 „ursprünglich" Worte der Brüder. Im Hinblick auf diese Ausführungen meint O. Procksch in seinem Kommentar zur Genesis, Leipzig 1913 S. 380: „חיה רעה א' ist von Gunkel sehr glücklich für die Quellenscheidung in v. 33 ff verwertet"; vgl. auf Seite 220 a. a. O.

Ist jener angebliche Widerspruch wirklich so „unerträglich", ja ist er überhaupt vorhanden?

Vorweg ist gleich festzustellen, daß das, was die Brüder V. 20a planen, nicht ausgeführt wird: die Brüder legen selbst keine Hand an Joseph. Die Ankündigung 20 b geschieht ja nur unter der Voraussetzung, daß der Plan 20 a Wirklichkeit wird. Erst V. 23 ziehen die Brüder Joseph den bunten Rock aus, und erst V. 31 berichtet uns: da nahmen sie Josephs Kleid, schlachteten einen Ziegenbock und tauchten das Kleid in das Blut. Nur darin sind sie allerdings die gleichen, daß sie auch jetzt noch den Vater glauben machen wollen, ein wildes Tier habe Joseph zerrissen. V. 20 hatten sie aber an den bunten Rock noch gar nicht denken können. Gunkel selbst bemerkt zu V. 23 mit Recht: „Die gewöhnliche Erklärung, sie hätten ihm das Kleid ausgezogen, in der Absicht, es später zu verwenden, ist unrichtig; die Sache ist viel feiner: sie rissen ihm das Kleid vom Leibe, ohne eine Absicht, aus Wut über den verhaßten Rock. Erst nachträglich, als Joseph verkauft ist, und sie sich überlegen, wie sie seine Entfernung dem Vater am besten beibringen können, bemerken sie das Kleid in ihrer Hand, und beschließen nun, es zu diesem Zweck zu gebrauchen." Hier sieht Gunkel einmal nicht durch die Brille der Quellenscheidung. Darum gelingt es ihm bei dem feinen ästhetischen Verständnis, das ihm von Hause aus ohne Zweifel eignet, dieses Mal den Sinn des Schriftworts vollends zu treffen. So straft

er sich aber auch selbst Lügen. Es ist wahr: erst nachträglich kommt den Brüdern der Gedanke, den Rock in das Blut zu tauchen und ihn dem Vater zu schicken. Selbst V. 23 denken sie noch nicht daran, geschweige denn, daß sie es V. 20 zu tun brauchten. Dort haben und beschreiben sie ihren Plan ja zunächst nur in allgemeinen Umrissen. Vorläufig liegt ihnen wesentlich am Herzen, Joseph bei Seite zu schaffen, dafür Sorge zu tragen, daß seine Träume nicht einst Wahrheit werden. Wie sie dem Vater beibringen wollen, daß Joseph von einem wilden Tier zerrissen worden sei, tritt dem gegenüber noch ganz in den Hintergrund. Man beachte nur, wie die Worte ואמרנו חיה רעה אכלתהו zwischen ונהרגהו ונשליכהו und ונראה מה יהיו חלומותיו gestellt sind. Es ist aber psychologisch außerordentlich fein, daß die Brüder gerade V. 31 den bunten Rock als Beweisstück ausersehen. Die vorangehenden Verse schildern uns, wie Reuben zur Grube zurückkehrt, und als er Joseph nicht findet, zu seinen Brüdern eilt und zu ihnen spricht: „der Knabe ist nicht mehr da. Wo soll ich nun hin?“ Dann heißt es: „da nahmen sie den bunten Rock“ usw. Die Kritiker wollen, wie wir bereits wissen, jene Verse (29 und 30) der angeblichen E-Quelle zuweisen, während 31 wieder J zugehören soll, 32 aber nach Gunkel (vgl. auch Proksch a. a. O. S. 381) folgendermaßen auseinandergelegt und zerpflückt wird: „dann schickten sie den bunten Rock, dies haben wir gefunden, sieh an, ob es das Kleid Deines Sohnes ist“ bekommt J, „zu ihrem Vater und sprachen“ E, ויביאו „macht Schwierigkeiten“ (Gunkel S. 409) und wird darum flugs ausgeschieden, an seiner Statt tritt ויבאו das dann wieder E zugewiesen wird. Dieser erhält so doch wenigstens auch einen kleinen zusammenhängenden Satz, der nach dieser Zurechtstutzung die E zugeschriebene Variante unter der ferneren Voraussetzung aussagen würde, daß die Worte V. 33 „ein wildes Tier hat ihn gefressen“ Worte der Brüder wären, die sie nun einmal nicht sind. In Wahrheit ist V. 32 sehr wohl verständlich. Die Brüder senden, darin hat Gunkel recht, den bunten Rock durch Boten an den Vater. Der Vers bedarf aber nicht erst einer Operation und Zerstückelung, um

das zu besagen, mag man nun mit F. Delitzsch, Neuer Kommentar z. St., — ebenso fassen übrigens schon die Tossaphisten (בעלי התוספות על ה׳ חמשי תורה. Warschau 1876 S. 37), Nachmanides, Rabbenu Bechaje u. a. die Stelle auf —, übersetzen: „und sie schickten den Rock fort, und sie (die damit Fortgeschickten) brachten ihn ihrem Vater und sagten“ oder, was ich für das Wahrscheinlichere halte, וישלחו beidemal mit ויביאו und ויאמרו verbinden, also übersetzen: „und sie ließen den bunten Rock zu ihrem Vater bringen und sagen“ usw.[1] Wie vortrefflich fügt sich nun der Satz in den Zusammenhang ein, als wollte er aufs neue beweisen, wie sehr jene Scheidung von E und J es unmöglich macht, den Tiefen der Erzählung gerecht zu werden! Ist es den Brüdern schon ohnehin schwer,

[1]) Ehrlich, Randglossen I, S. 189, der וישלחו „und sie bespritzten das Kleid mit Kot“ übersetzen zu dürfen glaubt, zieht auch die Übersetzung „und sie ließen bringen“ in Betracht, meint indessen, es müßte dann לאמר statt ויאמרו heißen. Das wäre unter der Voraussetzung richtig, daß die Überbringer des Kleides auch Jakob gegenüber als Sendboten der Brüder erscheinen sollen. ויאמרו will aber im Gegenteil andeuten, daß die Brüder dies zu vermeiden suchen: die Worte der Überbringer des Kleides sind zwar in Wahrheit nichts anderes als die Worte der Brüder, dürfen und sollen aber von dem Vater nicht als solche erkannt werden. Ehrlich beruft sich für seine Übersetzung auf das arabische salaḥa schmutzig sein und Konj. II, beschmutzen, schmutzig machen. Er meint: „Um den Anschein zu geben, als sei Joseph von einem reißenden Tiere niedergeworfen und am Boden gezerrt worden, mußte das Kleid auch mit Kot beschmutzt werden.“ Es braucht nicht näher ausgeführt zu werden, daß diese gekünstelte Auslegung ernstlich nicht Betracht kommt, zumal שלח in der erwähnten Bedeutung im Hebräischen niemals nachzuweisen ist. Da wäre fast noch die gleichfalls nicht zu billigende Erklärung Sfornos z. St: העבירום בשלח כדי שתהיה נראית קרועה בחיות רעות (so auch schon Nachmanides z. St.: יש מפרשים וכו׳ vorzuziehen. Sefer hajaschar berichtet allerdings ausschmückend: ויטבלו את הכתנת בדם השעיר וירמסוה בעפר וישלחו וכו״. Daß וישלחו selbst hier keine parallele Bezeichnung ist und gegenüber ויטבלו etwas ganz anderes bedeutet, beweist auch der Umstand, daß es dort את הכתנת heißt hier את כתנת הפסים, s. die vorige Nummer S. 42 uns. Abhandlung. Aus Lane, Arabic-English Lexicon ergibt sich übrigens, daß Ehrlich sich einer großen Flüchtigkeit schuldig gemacht hat: salaḥa bedeutet nach Lane. he voided his excrement, sallaḥa II dagegen: it caused to void excrement.

dem Vater persönlich die Nachricht zu überbringen, daß Joseph von einem wilden Tier zerrissen ist, so erschüttert sie der verzweifelte Ausruf Reubens: „der Knabe ist nicht mehr da, wo soll ich nun hin?“

Erst dieser gibt ihnen den Gedanken ein, dem Vater das blutgetränkte Kleid zu schicken und so zugleich jeden Verdacht von sich abzulenken. Reuben vor allem kann und will jetzt nicht mit den Brüdern vor das Angesicht des Vaters treten. Weder will er diese anklagen, — zu welchem Ende sollte er auch dem Vater doppeltes und dreifaches Herzeleid bereiten — noch vermöchte er dessen etwaige Fragen so zu beantworten, wie seine Brüder dies vielleicht über sich brächten. Daß Fremde dem Vater den Rock überbringen, wird deutlich aus der ganzen Fassung, fast aus jedem einzelnen der Worte: dies haben wir gefunden, sieh an, ob es das Kleid Deines Sohnes (es heißt nicht Josephs, — s. auch Bachja ben Ascher z. St. —, oder „unseres Bruders“) ist oder nicht“, ebenso wie aus der Antwort Jakobs, in der sich die Worte der fremden Überbringer des Kleides widerspiegeln: „es ist meines Sohnes Kleid. Ein wildes Tier hat ihn gefressen“, bis schließlich Jakob wieder mehr zu sich selbst spricht: „zerrissen, zerrissen ist Joseph.“ Diese Auffassung wird auch durch V. 33: „und alle seine Söhne und Töchter erhoben sich, um ihn zu trösten“, bestätigt; sie wissen alle scheinbar gar nichts von allem dem, was sich angeblich mit Joseph ereignet hat[1]). Hinzugefügt werden muß noch, daß sich aus dem Zusammenhang ergibt, daß nicht schon die Sendboten der Brüder, sondern erst Jakob gesagt hat, „ein wildes Tier hat ihn gefressen“. Das wird auch durch 44,28 ואמר אך טרף טרף bestätigt. Der Wortlaut der Schrift hier erlaubte uns natürlich, jene Worte auch schon den Sendlingen der Brüder in den Mund zu legen. Wir dürfen uns doch nicht nur an

[1]) Der Midrasch (Ber. r. 84, Midr. hag. S. 565, Aggad. Ber Kap. 60) faßt וישלחו so auf, daß die Brüder den Rock durch einen von ihnen und zwar durch Juda (nach Sefer hajaschar z. St. durch Naftali) übersenden. Danach müßte dann auf כל in ויקומו כל וגו׳ der Nachdruck ruhen.

die wenigen Worte halten, die die Schrift uns V. 32 berichtet. Diese geben vielleicht nur das wichtigste Gerippe der Rede und nicht diese selbst in ihrer Ganzheit wieder. Ohne daß man sich die Einzelheiten vorstellig mache, geht es nun einmal nicht an, das Schriftwort zu verstehen. Diese Ausmalung ins Einzelne läßt uns indessen hier deutlich erkennen, warum die Brüder es jetzt aufgegeben haben, dem Vater persönlich die beabsichtigte Botschaft zu überbringen. Ihr Ziel haben sie jedenfalls in dieser Hinsicht vollkommen erreicht. Ja, wären sie auch selber gekommen um dem Vater die Todesnachricht mitzuteilen, ihre ausdrückliche und persönliche Aussage hätte bei Jakob kaum ebenso sehr und sicherlich nicht[2]) in höherem Maße die Überzeugung auszulösen vermocht, daß Joseph tot ist, als sie nunmehr bei ihm eingegangen ist[3]).

Und wie ist es nun um die andere Behauptung Gunkels bestellt? In bezug auf diese ist zu sagen: Seit wann heißt denn ויבך אתו, „Jakob weinte“ und nicht vielmehr, „Jakob beweinte ihn“? Ist denn nicht zudem sowohl in 34 a und b

---

[2]) Darum darf auch der Midrasch (Tanch. Jel. S. 92 u. a. a. O.: vgl. auch Sefer hajaschar) Joseph den Brüdern vorwerfen lassen, daß sie zu dem Vater gesprochen haben (אמרתם), er sei zerrissen worden oder Philo IV S. 64 sagen, daß die Brüder dem Vater den Rock schickten unter dem Vorgeben, daß er von wilden Tieren zerrissen worden sei. Gunkel hat recht, wenn auch in einem ganz anderen Sinne, als er dies meint; jene Worte sind eigentlich und ursprünglich nichts anderes, als die Worte der Brüder. Im Grunde waren die Brüder es ja doch, die diese Worte dem Vater in den Mund gelegt haben.

[3]) Anders faßt allerdings der Midrasch (s. z. B. Ber. r. Kap. 84, Tanch. ed. Buber I S. 181 und 193. Jalkut Kap. 143; vgl. auch Targ. Jon. zu Genesis 37, 33.) die Sache auf. Nach ihm hat Jakob nie gezweifelt, daß Joseph noch am Leben sei. Vgl. auch Targ. Jon. und den jer. Targum zu Gen. 37,33 und die Josephssure des Koran v. 86 und 97. Eben darum habe „er sich Trost anzunehmen geweigert“ (V. 35), denn man nimmt keinen Trost an um einen Lebenden „(vgl. auch מסכת סופרים Kap. 21.) Wenn er von einem „wilden Tier“ gesprochen hat, so meinte er damit die Frau des Potiphar. Dank dem heiligen Geist, der auf ihm ruhte, wußte er nämlich, daß Joseph in die Gefahr kommen werde, von jener zerrissen zu werden.

gesagt oder doch zum Ausdruck gebracht, daß Jakob „weinte“? Oder wie erklärt sich denn Gunkel die Mitteilung: „Da zerriß Jakob seine Kleider und zog Sack um die Hüften. Und er trauerte um seinen Sohn lange Zeit“? Braucht da wirklich hinzugefügt zu werden, „Jakob weinte“? Wie sehr gerade diese Mitteilung „sein Vater beweinte ihn“, hier an der rechten Stelle steht, das erklärt uns kein anderer als — Gunkel. „Sehr schön ist, sagt er an anderer Stelle (S. 410), daß auf diese ergreifende Schilderung des Schmerzes Jakobs in beiden Quellen, (für „J“ denkt Gunkel hier an כי ארד אל בני אבל שאלה) ein ganz sachlich gehaltener Satz folgt: der Vater beweint ihn: ihm ist sein Augentrost entrissen; die Fremden verkaufen ihn; ihnen ist er nur ein Sklave.“ Gut und fein erklärt so Gunkel den Zusammenhang mit dem folgenden Schlußsatz des Kapitels: „und die Medanim verkauften ihn“. Wahrlich ein denkender Leser wäre bisweilen versucht, eine Quellenscheidung in — Gunkels Erklärung der Genesis vorzunehmen. Gunkel vergißt dabei bei seinen ersten Ausführungen ganz, daß jener Vers mit und ohne Quellenscheidung, auch nach der von ihm vorgeschlagenen, immer wieder am Schlusse stehen bleibt. Oder meint Gunkel, der Satz: „und er trauerte um seinen Sohn lange Zeit“, hätte vor 34 b stehen müssen? Dann hat er durch seine Scheidung doch auch nur erreicht, daß jener Vers allerdings in der angeblichen J-Quelle jetzt an der Spitze steht, während in der angeblichen E-Quelle weiterhin vom Weinen zunächst nicht die Rede ist, davon vielmehr erst am Schlusse gesprochen wird. Und ist denn das nicht die ganz natürliche Reihenfolge, daß es zuerst heißt: „da zerriß Jakob seine Kleider usw.“ danach „und er trauerte um seinen Sohn lange Zeit“. Das erste ist, wie auch sonst sehr häufig in der Bibel, (Gen. 37, 29. 44, 13 u. a. a. O.) der elementare Ausdruck des ersten frischen Schmerzes, worauf dann fortfahrend beschrieben wird, daß dieser Schmerz anhielt, die Trauer fortdauerte (ähnlich 2. Sam. 13, 31: ויקרע את בגדיו וישכב ארצה v. 36: וישאו קולם וגו׳ und v. 37: ויתאבל על בנו כל הימים; vgl. auch 2. Sam 1, 11. 12 ויקרעם ויספדו ויבכו . . . . . Nach dem jüdischen Religions-

gesetz geht die קריעה in allen Fällen dem eigentlichen אבלות voran: Jore Deah Kap. 340), und niemand Jakob zu trösten vermag. Warum dann ויבך אתו, das auf die Worte כי ארד אל בני zurückgreift, am Schlusse steht, erklärt ja Gunkel selbst gut. In Wahrheit ist denn auch der Hauptgrund für diese gewaltsame Scheidung ein anderer. 34a heißt es: Da zerriß Jakob seine Kleider. Es ist aber nun einmal ein Axiom der Kritiker, welches erst ganz neuerdings auch in ihren Kreisen zu wanken beginnt, daß dieser Name des Erzvaters für E bezeichnend sei – , nur בני ישראל sage auch er (Wellhausen a. a. O. S. 58) —, im Gegensatz zu J, dem der Name Israel eigne. Dazu kommt, daß Reuben, der doch ebenfalls E kennzeichnen soll, V. 29 seine Kleider zerreißt. Eben darum ist es aber den Kritikern erwünscht, daß auch E V. 34 Jakob die Kleider zerreißen läßt. Gunkel hängt nur um alle diese Theorien das leicht durchsichtige philosophische Mäntelchen. Hat man einmal in diesem Kapitel, „das von der gegenwärtigen Quellenkritik so gern als Paradestück für die Urkundenhypothese vorgewiesen wird“ (J. Dahse, Texkritische Materialien zur Hexateuchfrage I. Giessen Töpelmann 1912 S. 131), durchweg eine Doppelerzählung angenommen, so ist man selbstverständlich gezwungen, auch am Schlusse einen Doppelbericht zu finden. Proksch, der auch hier Dillmann und Gunkel folgt, aber zu empfinden scheint, daß ויתאבל וגו' sich doch nicht so recht an V. 33 anschließt, hilft sich über diese Schwierigkeiten folgendermaßen hinweg: „Das Leidenschaftliche von E (V. 34 a) fehlt in J, die Trauer ist hier stiller aber tiefer.“ Solche Scherze wagt die Kritik aufzutischen. Mit Recht sagt Dahse a. a. O. S. 134 unter Hinweis auf die einander widersprechenden Teilungsversuche Kautzschs, — dieser weist 34 E, 35 J zu — und Gunkels: „Der common sense sagt jedem, der nicht auf die moderne Urkundenhypothese geeicht ist, daß die Verse 34 und 35 zusammen gehören. Die angebliche Tautologie ist durch den Stoff veranlaßt und führt nicht auf zwei Quellen.“ Es verlohnte sich wirklich nicht, alles das mit solcher Ausführlichkeit zu erörtern. Aber den Willkürlichkeiten der Kritik gegen-

über wird es zuweilen notwendig auch, das Selbstverständliche nochmals zu unterstreichen.

Jacob, der S. 59-61 über die Namen Jakob und Israel handelt, scheint von den bezüglichen eingehenden Untersuchungen Dahses a. a. O. S. 122-143 keine Kenntnis erlangt zu haben. Wenn er richtig darlegt, daß der neue Name Israel keineswegs den alten verdrängen soll und u. a. darauf hinweist, daß von dem Augenblick an, wo Abram und Sarai in Abraham und Sarah geändert werden, die alten Namen nicht mehr vorkommen, so ist dazu und zur Erklärung von 35,10 b. Berachoth 13 a und R. Samuel Edels z. St. zu vergleichen. Bei Dahse ist nur zu bedauern, daß er mit dem massoretischen Text nicht weniger willkürlich umspringt als die früheren Kritiker, ja diese in manchem Betracht noch bei weitem überbietet. Seine Ausführungen enthalten aber vieles wertvolle Material und manche vortreffliche Beobachtungen. Lehrreich ist bes. Kap. 1. „Die Geschichte der Verwendung dieses Kriteriums", wobei u. a. gut gezeigt wird, zu welchen verlegenen Auskünften Wellhausen u. a. Zuflucht zu nehmen genötigt sind, nur um ihre Theorien aufrechtzuerhalten. S. 135 meint Dahse: „An diejenigen, die noch nicht überzeugt sind, nur noch die Frage, wie kommts, daß 46, 2 wie 48, 21 der Gottesname E neben Israel gebraucht ist und 47,27 Israel neben ארץ מצרים." Aufmerksam gemacht sei schließlich noch auf die folgenden Sätze a. a. O: „Die ganze Unterscheidung von Jakob und Israel zerschellt an dem einen Vers 46, 2. Dieser eine Vers zeigt, daß Israel und Jakob nebeneinander gebraucht werden konnten und dasselbe beweist deutlich der Jakobssegen Gen. 49." Dazu ist zu bemerken, daß sich auch der Talmud Berachoth a. a. O. gerade auf Gen. 46, 2 beruft.

Der Schlußnote zu dem 1. Kapitel meiner Abhandlung S. 673 des vorigen Jahrgangs bitte ich noch das Folgende hinzufügen zu wollen:

Nachträglich sehe ich, daß schon Sefer hajaschar, welches L. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, 2. Aufl. Frkft. a/M. 1892 S. 165 Anm. 2 gegen Ende des 11. Jahrhunderts entstanden sein läßt — M. Gaster, Monatsschrift für Geschichte der Wissenschaft des Judentums Jhg. 37, S. 180 hält es noch für wesentlich älter —, s. aber Max Grünbaum, Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde. Berlin. Calvary, 1901 S. 524, 532, 542, 554 f. u. a. O. sowie Siegmund Fraenkel, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft Jhg. 1907 S. 241 Gen. 37,29 übersetzt: „und sie (die Midianiter) zogen Joseph aus der Grube und verkauften ihn an die Ismaeliter." Sefer hajaschar schiebt aber zwischen das Herausziehen aus der Grube und den Verkauf an die Ismaeliter einen Verkauf an die Midianiter ein. In seiner Darstellung wächst die Erzählung und phantastische Ausschmückung der Geschehnisse zu einem ganzen Roman aus. Nüchterner, aber der Sache nach ganz ähnlich ist

die Auffassung der Tossaphisten. Nach ihnen haben die Brüder Joseph verkauft, indessen, ohne zu wissen, ob der in der Grube befindliche Joseph noch am Leben sei. Während ihn nun die Midianiter aus der Grube zogen, kamen die Ismaeliter heran und verkauften ihn an diese (בעלי התיספות על התורה ומחובר לטהרה ריב״א וברטנורא Warschau 1876 S. 36 b). Endlich ist noch die das Schriftwort schon mehr berücksichtigende Erklärung von Rabbi Jakob ben Meir zu verzeichnen. Die Brüder hätten Joseph an die Ismaeliter verkauft, diese sich aber aus Angst vor den dort befindlichen Schlangen gefürchtet, ihn aus der Grube zu ziehen. In diesem Augenblick kamen nun die Midianiter. Da diese ja nach Numeri 22, 7 die Kunst der Wahrsagerei und Zauberei verstehen, wurden sie von den Ismaelitern gedungen, Joseph vermittels geheimer Zaubermittel aus der Grube zu befreien. „Und nachdem sie ihn herauszogen, scheint es, daß sie ihn auch verkauft haben.“ (בעלי התספות, Warschau, a. a. O. S. 37, angeführt bei ר״י״בא). Derlei Deutungen, sicherlich die hier angeführte seines Bruders Rabbenu Tam waren wohl Rabbi Samuel ben Meïr bekannt; sie mögen ihn zu jener von ihm versuchten Lösung aller Schwierigkeiten noch besonders angeregt haben. Die schließlich von רשׁ״בם in Betracht gezogene Eventualität. ואף אם באתה לומר וימכרו את יוסף לישמעאלים כי אחיו מכרוהו אם כן צ״ל שהם ציוו למדינים סיחרים למושכו מן הבור וא״חכ מכרוהו לישמעאלים stellt nur eine vereinfachende und befriedigere Variante der Erklärung seines Bruders Rabbi Jakob dar. Beiläufig sei hier noch darauf hingewiesen, daß die bei J. J. Schudt jüdische Merkwürdigkeiten III S. 222— 327 mitgeteilte „Komödie“, מכירות יוסף. „Die Verkaufung Josephs“, „welche einige Hamburger und Prager Studenten sollen präsentiert und verfertiget haben, davon der Verfertiger und Hauptdirektor Beerman von Limburg sein soll“ Schudt a. a. O. II. 6 Kap. 35 § 19 S. 314) fast Zug um Zug dem Sefer hajaschar getreulich folgt. Nur die Figur des „Pickelhäring“ ist natürlich neu hinzugekommen, während ganz zu Anfang der Midrasch selbst berücksichtigt wird; sogar der Engel, der dem Joseph im Schlafe erscheint, spielt im Sefer hajaschar, wenn auch an anderer Stelle als in der Komödie, eine Rolle. Sefer hajaschar lädt zu einer dramatischen Bearbeitung ja förmlich ein. Das schönste und tiefste hat die Komödie allerdings nicht aus ihm herausgeschöpft, die ihrem besonderen Ziel entsprechend den zweiten Teil in der Darstellung des Sefer hajaschar auch nur ganz kurz wiedergibt. Soeben im Begriffe, den Wunsch auszusprechen, daß Sefer hajaschar durch eine Übersetzung in das deutsche weiteren Kreisen zugänglich gemacht werde, sehe ich, daß dieser Wunsch, wenigstens was den die Josephsgeschichte angehenden Abschnitt betrifft — dieser macht dem Umfang und der Bedeutung nach den Hauptteil des Buches aus —, bereits dursh die vortreffliche, dieser Tage erschienene Übertragung von

Rahel Ramberg: Joseph und seine Brüder. Ein altjüdischer Roman. Herausgegeben von M. I. bin Gorion, (Literarische Anstalt. Rütten und Löning. Frankfurt a/Main) Erfüllung gefunden hat. Alexander von Weilen, der sich übrigens etwas im unklaren zu sein scheint über das Verhältnis der „jüdischen Rabbiner“ zu dem Sefer hajaschar, hat bei Abfassung seiner aufschlußreichen Arbeit: der Ägyptische Joseph im Drama des XII. Jahrhunderts Wien 1887. Alfred Hölder, offenbar keine Kenntnis von der jüdischen Komödie gehabt. Die Abhandlung bespricht am Schlusse auch das 17. und 18. Jahrhundert.



Replik.

In seiner Besprechung meiner „Konfessionellen Militärstatistik“ [1]) in Heft 1/2 des „Jeschurun“ führt Herr Dr. Segall (S. 105) als Beleg für den Altersaufbau der deutschen Juden eine Hessische Statistik an, von der er meint: „Wir können zweifellos die für Hessen gemachten Ermittelungen als in ihren Ergebnissen allgemeingültig für die deutsche Judenheit ansehen“. Ich glaube das nicht. Die betreffende Statistik lautet:

Während der Anteil der inländischen Juden von der gesamten inländischen Bevölkerung im Jahre 1910 1,62% betrug, betrug er in der

Altersklasse:	5—14	Jahre	1,20%
„	15—29	„	1,40%
„	30—49	„	1,22%
„	über 50	„	2,59%

Der Prozentsatz ist in der Altersklasse 5—14 Jahre — des ungefähren schulpflichtigen Alters — 25,9% niedriger als der Gesamtprozentsatz. Bei der gesamten deutschen Judenheit ist der Prozentsatz im schulpflichtigen Alter 28,4% niedriger als der Gesamtprozentsatz. (Siehe May, „Konfessionelle Militärstatistik“, S. 28). Der Unterschied ist nicht sehr groß, wenn er auch verrät, daß die Geburtenhäufigkeit der Hessischen Juden im Verhältnis zu derjenigen der Gesamtbevölkerung größer ist als die Geburtenhäufigkeit der deutschen Gesamtjudenheit im Verhältnis zur Geburtenrate der Reichsbevölkerung. Das wird damit zusammenhängen, daß die Hessischen Juden in größerem Umfange als die deutsche Gesamtjudenheit Land-juden sind und daher auch eine größere Geburtenrate haben als die ganz überwiegend städtische und großstädtische deutsche Gesamtjudenheit. Nebenbei bemerkt werden sie

[1]) Erschienen als Ergänzungsheft (XIII) des „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“.

entsprechend dem Prozentsatz der Landjuden unter ihnen auch eine größere Militärtauglichkeit haben als die deutsche Judenheit im allgemeinen.

Nun steigt aber der Prozentsatz der Juden der Altersklasse 15—29 Jahre von 1,20% der Vorklasse auf 1,40% — nähert sich also schon sehr dem Prozentsatz (1,62%) in der Gesamtbevölkerung, um dann in der nächsten Altersklasse wieder auf 1,22% zu fallen. Logischer Weise sollte man eine regelmäßige Steigerung des Prozentsatzes von Altersklasse zu Altersklasse erwarten. Statt dessen sehen wir eine große Unregelmäßigkeit, Es wäre erklärlich, wenn durch Auswanderung — bei Hessen genügte ja auch Abwanderung in einen anderen Bundesstaat — die namentlich vom 20.—30. Lebensjahr am häufigsten ist, der Prozentsatz in der Altersklasse 15—29 nicht wesentlich steigen würde. Eine Steigerung von 1,20% auf 1,40% in diesem Auswanderungs- und Abwanderungsalter ist jedenfalls nicht normal. Daß dies annormal ist, wird namentlich auch durch die Senkung des Prozentsatzes von 1,40% auf 1,22% in der folgenden Altersklasse bewiesen, wo normaliter eine weitere Steigerung erwartet werden sollte.

Dieser annormale Verlauf, — der wahrscheinlich durch Binnenwanderung bewirkt wird, denn nach dem 30ten Lebensjahr ist die Auswanderung nach fremden Ländern nicht mehr groß — läßt die Hessische Statistik ungeeignet als Maßstab des Altersaufbaues der deutschen Gesamtjudenheit erscheinen. Nur darin gibt auch sie ein für die deutsche Gesamtjudenheit zutreffendes Bild, daß der Prozentsatz von 1,20% im schulpflichtigen Alter auf 2,59% im Alter über 50 Jahre steigt. Bei einem so beweglichen Volksteil, wie die Juden es sind, ist es sehr gewagt, ihren Altersaufbau in einem kleinen Lande (die Hessischen Juden bilden noch nicht 4% der deutschen Judenheit) als Maßstab für den Altersaufbau der deutschen Gesamtjudenheit anzusehen, unter der sich auch außerhalb der Hessischen Grenzen so viele Hessische Juden befinden.

R. E. May.



Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

Jeschurun

5. Jahrgang — Siwan-Tammus 5678 / Mai-Juni 1918 — Heft 5/6

Zionismus, Nationaljudentum und gesetzestreues Judentum.

XII.

Wir haben die Prinzipienfrage, ob der gesetzestreue Jude sich zur Idee des Nationaljudentums, wie es von seinen berufenen Interpreten dargestellt wird, bekennen kann, ausgiebig erörtert. Die Frage mußte im verneinenden Sinne beantwortet werden.

Eine ganz andere Frage ist es, ob wir den praktischen Forderungen gegenüber, die von den Vertretern des Nationaljudentums in den einzelnen Ländern erhoben werden, uns ebenso ablehnend verhalten müssen.

Diese praktischen Forderungen werden freilich von nationaljüdischer Seite oft aus ihren allgemeinen Theorien über das Nationaljudentum abgeleitet. Doch sind sie mit ihnen nicht so unlösbar verknüpft, daß wir sie nicht auch unsererseits vertreten könnten.

Wir haben diese praktischen Forderungen oben[1]) kurz skizziert. Sie gipfeln alle, soweit das Diasporajudentum in Frage kommt, in der Forderung der nationalen Autonomie und zwar in dem engeren Sinne der personalen Autonomie. Die nationale Autonomie in territorialem Sinne, „die unbedingte Herrschaft eines Sprachtums mit einer Sonderkultur über ein staatsrechtlich abgegrenztes Gebiet“ kommt in der Diaspora nirgends in Betracht und wird auch von keiner Seite als ein

[1]) S. 23 f.

irgendwie anzustrebendes Ideal hingestellt. Es handelt sich in allen Forderungen immer um verschiedene Formen der personalen Autonomie d. h. um einen Zusammenschluß von Personen, die eine Willenserklärung abgeben, zu einer besonderen Gruppe zu gehören. Dieser Gruppe stehen dann in gleicher Weise wie heute einer Religionsgemeinschaft bestimmte Rechte zu, die aber über die Rechte einer Religionsgemeinschaft hinausgehen. Wieweit sie über diese Rechte hinausgehen sollen, darüber sind sich die verschiedenen nationaljüdischen Parteien nicht einig. Über die Forderungen dieser Parteien in Rußland hat J. Kahan eine klar unterrichtende Abhandlung veröffentlicht[1]), auf die wir den Leser dringend verweisen. Wir wollen aus den dort skizzierten Forderungen der zehn Parteien als Beispiel nur zwei herausheben, um dem Leser ein ungefähres Bild davon zu geben, um welche Forderungen es sich im allgemeinen handelt:

„Die Verwirklichung der Autonomie stellt sich die Jüdische Nationale Partei folgendermaßen vor: Zur Trägerin der nationalen Rechte wird die einzelne jüdische Ortsgemeinde. Sie soll eine ähnliche rechtliche Stellung haben, wie die jüdische Gemeinde in Deutschland. Während aber die deutsche jüdische Gemeinde ausschließlich religiös und nur eine Kultusgemeinde ist, soll die jüdische Gemeinde in Rußland einen national-religiösen Charakter tragen. Ihre Kompetenz soll sich nicht nur auf den Kultus, sondern auch auf andere Gebiete des jüdischen Lebens erstrecken, nämlich: nationale Schule, Volksgesundheit, öffentliche und soziale Hilfe, Emigration und Wohltätigkeit. Sie soll selbstverständlich zur Deckung dieser Bedürfnisse vom Staate entsprechende Summen erhalten und soll berechtigt sein, Steuern von ihren Mitgliedern zu erheben und für ihre Institutionen Satzungen und Instruktionen innerhalb der Reichsgesetzgebung zu erlassen.

Alle jüdischen Ortsgemeinden bilden zusammen den Rußländischen Gemeindebund, an dessen Spitze ein Exekutivkomitee steht.

Zur Forderung der Jüdischen Nationalen Partei gehört ferner die Forderung der Anerkennung der jüdischen Sprache und ihrer Zulassung

---

[1]) „Die nationalen Forderungen des jüdischen Volkes in Rußland und seine politischen Parteien“ Jeschurun IV S. 353—373 und 483—509. Vgl. auch Leo Rosenberg „Wege und Ziele des jüdischen Sozialismus in Rußland“ Neue Jüd. Monatsh. S. 429—446, der aber nur die sozialistischen Parteien berücksichtigt.

zum öffentlichen Leben. Die Verlegung der Zwangsruhe der Juden von Sonntag auf Sabbath. Und die Anerkennung und Erhaltung der Normen des jüdischen Eherechtes"[1]).

Der Verf. führt aus, daß sämtliche jüdische bürgerliche Parteien die jüdische national-kulturelle Autonomie auf diese Weise verwirklicht sehen wollen. Als ein Beispiel für noch weitergehende Forderungen seien die der Ssejm-Partei angeführt:

„Die Ssejmisten fordern die Anerkennung der jüdischen Nation in Rußland als einer rechtlichen juristischen Person. Sie soll nach der russischen Konstitution eine staatsrechtliche Stellung einnehmen und es soll ihr eine besondere Volksvertretung zuerkannt werden: der jüdische Ssejm. Es handelt sich also hier nicht um einen Zusammenschluß kleiner autonomer Einheiten, wie es der jüdische Gemeindebund ist, sondern um eine gesetzliche Vertretung der jüdischen Nation als eines Ganzen, um ein jüdisches Parlament. Es ist mehr als nur ein Unterschied im Namen. Die Kompetenz eines Ssejm ist unvergleichbar größer als die eines Gemeindebundes. Der jüdische Ssejm soll das höchste Organ, der Träger unserer national-politischen Autonomie sein. Er soll unsere gesetzgebende Körperschaft und unser oberstes Verwaltungsorgan darstellen . . . . .[2]).

Es ist wahrscheinlich, daß die verschiedenen Parteien sich einander nähern werden, daß die jüdischen bürgerlichen Parteien, nachdem das Selbstbestimmungsrecht der Nationen von den beiden jetzt miteinander ringenden Mächtegruppen in gleicher Weise als künftiges Prinzip der Neuordnung Europas anerkannt ist, ihre Forderungen erweitern und die Sjemisten mit dem Erreichbaren sich begnügen und beide sich darauf einigen, auf nationale Wahlkurien zu dringen, in denen auch die allgemeinen Interessen der Juden wahrgenommen werden können. So daß der autonomen Gemeindeorganisation das eine und den in der Wahlkurie gewählten jüdischen Vertretern ein anderes Gebiet zur Erreichung des für die Juden Erstrebenswerten zufällt. Es ist wahrscheinlich, daß die Vorschläge Karl Renner's, der der eigentliche Schöpfer der Idee der personalen Autonomie wenn auch zumeist nur in der Anwendung auf Österreich ist und in

[1]) A. a. O. S. 491 f.
[2]) A. a. O. S. 499.

zahlreichen Aufsätzen und größeren Schriften sie verfochten hat, sich allgemein durchsetzen werden[1]).

Wir haben bereits oben[2]) der Überzeugung Ausdruck gegeben, daß wie der Weltkrieg z. T. aus der nationalen Überspannung entstanden ist, so der Weltfrieden eine Lösung der nationalen Gegensätze durch die Verwirklichung der Forderung der personalen Autonomie, sei es in irgendeiner Form, bringen wird. Da aber im Gegensatz hierzu von einem Gesinnungsgenossen die Meinung vertreten wurde, daß alle diese nationalen Aspirationen vor allem seitens des Judentums eine Art Modeströmung seien, so möchte ich das noch einmal unterstreichen. Ich kann es nicht besser sagen als mit den Worten Franz Oppenheimers, dessen Ausführungen zudem, als die eines unserer ersten Soziologen auf besondere Beachtung Anspruch machen können:

„Wir haben das sprachlich-kulturelle Problem der Ostjuden niemals anders begriffen, denn als einen kleinen Teil eines weltumfassenden Problems allerersten Ranges, und unsere Hoffnung auf seine Lösung, die vielleicht nur stufenweise erfolgen wird, hat immer nur darauf beruht, daß die große Flut, die wir kommen sahen, auch dieses schwache Schifflein flott machen und mit sich tragen würde. Es handelt sich nicht um Juden und Polen, es handelt sich um paneuropäische, panplanetarische Notwendigkeiten; es handelt sich um ein Prinzip, um ein nicht länger einer Hinauszögerung fähiges Interesse der größten Gruppe der Erde, der europäisch-amerikanischen Kulturmenschheit; und uns bedeutet die Erklärung der Reichsregierung[3]) darum den Sieg dieses Prinzips. Von diesem Standpunkt aus ist es völlig gleichgültig, ob die Leiter

---

[1]) Wir verweisen vor allem auf sein neuestes Werk „das Selbstbestimmungsrecht der Nationen" Erster Teil „Nation und Staat" Leipzig und Wien 1918 ein Buch, das jeder gelesen haben muß, der gründlich unterrichtet sein will. Für das Ostjudentum hat Franz Oppenheimer die personale Autonomie unentwegt verfochten. Vgl. Neue Jüd. Monatsh. I S. 88 231—233 354 ff. 363—372 II S. 148—152.

[2]) S. 23.

[3]) Gemeint ist die bekannte Erklärung des Stellvertretenden Staatssekretärs des Auswärtigen Amtes: „Wir würdigen die auf Entwickelung ihrer Kultur und Eigenart gerichteten Wünsche der jüdischen Minderheit in den Ländern, in denen sie ein stark entwickeltes Eigenleben haben usw."

unserer Ämter die volle Tragweite des Gedankens schon erfaßt haben oder nicht — von einigen dieser Männer dürfen wir es getrost annehmen —; ist es völlig gleichgültig, ob einige nur im Hinblick auf bestimmte praktische Ziele einen Teil dieses Windes in ihre Segel fassen möchten, bereit, zu gegebener Zeit die Segel anders zu stellen und mit anderem Winde weiter zu segeln; genau das ist der Weg, wie Prinzipien sich geschichtlich überhaupt und überall durchsetzen: als die Symbole kräftiger, kampffähiger Interessen. Wir sind wahrlich die letzten, die an die Macht von Ideen im alten transzendentalen Sinne glauben, aber wir treiben die Skepsis nicht bis zu der Weisheit des Spießers, der die Ideen auch dann leugnet, wenn sie jedem Auge erkennbar sind als die heranjagende Schaumkrone der Sturmflut, als die Sturmfahne der Millionen lebendiger Menschen, die auf dem Marsche sind, sich aus der tötlichsten aller Gefahren zu erlösen.

Das aber ist heute der Fall. Das Prinzip der sprachlich-kulturellen Autonomie hat in Rußland gesiegt, und das allein ist größer als der ganze Rest von Europa. Deutschland braucht es für seine Zwecke in Kurland und Litauen, wird es in Posen und Westpreußen gewähren müssen, um mit dem neuen Polen in Frieden zu bleiben, und hat in ihm vielleicht ein wertvolles Tauschobjekt in der Hand, um Frankreich über Elsaß und Lothringen einigermaßen zu beruhigen. Für Österreich und Ungarn gibt es keinen anderen Ausweg aus seinen Schwierigkeiten; wir warten in Geduld ab, ob das neue Polen, in dem auf die Dauer die jetzt regierenden nationalistisch verhetzten Notabeln denn doch nicht die Herrschaft ausüben werden, seinen Minderheiten wird verweigern können und wollen, was in einiger Zeit das Kennwort, das Schibboleth der allgemein-europäischen Kultur sein wird. Der Soziologe weiß, welche Macht das „Prestige" allgemein anerkannter und, wie die Schweiz uns zeigt, bewährter Institutionen gerade auf junge unentwickelte und ehrgeizige Gemeinwesen ausübt".

„Wir wiederholen: wir sind weit davon entfernt, die augenblickliche praktische Bedeutung der Regierungserklärung zu überschätzen. Aber wir freuen uns ihrer als gute Europäer, weil sie einen Gedanken weiterträgt, ohne den die Staatengemeinschaft unseres Erdteils zugrunde gehen muß; — als Deutsche, weil unser Vaterland nicht gedeihen kann, wenn die Staatengemeinschaft leidet, in die es unlöslich verflochten ist und weil das Bekenntnis zu dem Prinzip Deutschland wieder einmal trotz aller Phrasen unserer Feinde, an der Spitze des starken Heeres zeigt, das die Zukunft erobern will; — und schließlich als Juden, weil damit unseren Glaubensgenossen im Osten die Aussicht auf wirkliche Freiheit und Gerechtigkeit erschlossen wird, weil ihnen mindestens ein Ziel gesteckt worden ist, würdig des wundenbeladenen Kriegers der Zukunft, als den das Geschick Israel nun einmal zu seinem Fluch und

Segen ausersehen hat. Unser Schiff ist auf gutem Wege; denn es steuert nach den Sternen in unserer Brust, nach dem sittlichen Gesetz in uns, das, um mit Kant zu sprechen, so wenig täuscht, wie der gestirnte Himmel über uns."

Mir gehen diese Worte zu Herzen, nicht nur weil sie aus dem Herzen kommen, sondern weil sie aus dem Munde eines Mannes stammen, aus dessen Schriften ich reiche Anregung erfahren und zu dessen politischen Anschauungen ich Zutrauen habe.

Muß das gesetzestreue deutsche Judentum auch hier abseits stehen?

Es scheint so, als ob in Kreisen des gesetzestreuen Judentums dergleichen beabsichtigt ist. Jacob Rosenheim, ein in den Fragen der jüdischen Politik sicher vor allen anderen Berufener, hat in einer Artikelserie „Die nationale Autonomie und das gesetzestreue Judentum" zwar die Forderung nationaler Autonomie nicht im Prinzip als eine unjüdische hingestellt. Die ganze Einleitung aber, die auch in diesem Zusammenhang die Prinzipienfrage anschneidet, ob wir uns als Nation bezeichnen dürfen und in der er im Anschluß an Ausführungen von S. R. Hirsch zu beweisen sucht, daß wir auch unabhängig von jeder politischen Selbständigkeit uns als ein Gottesvolk zu betrachten haben, läuft darauf hinaus, auch diese praktischen Forderungen mit jener Prinzipienfrage zu verquicken.

Wir können dem verehrten Verf. hier nicht folgen. Wir meinen, daß die Forderungen nach nationaler oder personaler Autonomie völlig unabhängig sind von den theoretischen Fragen, in denen die Idee des Nationaljudentums im Gegensatz zur Idee des gesetzestreuen Judentums tritt.

Es handelt sich bei den Forderungen der nationalen Autonomie, die immer von einem anderen Bruchteil des jüdischen Volkes in verschiedenen Ländern aufgestellt werden, doch nicht um die Konstituierung des gesamten jüdischen Volkes, um die Stellungnahme eines jeden einzelnen zu der Frage: gehöre ich diesem Volke an, auch wenn ich seine Religion nicht teile. Es soll doch nicht die gesamte Judenheit auf dem ganzen Erden-

rund zu einer Einheit zusammengeschlossen werden, die sich nun auf Grund ihrer Prinzipien als „Religionsnation“ erklären müßte und die Verpflichtung hätte sich eine „religiös-nationale Organisation“ zu schaffen. Die Sorge wollen wir der Zeit überlassen, die ganz Israel auf dem heiligen Boden versammelt sieht. Und im übrigen hat es in der ganzen Geschichte Israels — mit Ausnahme der Wüstenwanderung — nie eine Zeit gegeben, in der jene „religiös-nationale Organisation“ restlos verwirklicht worden wäre. Die nationale Autonomie kann und wird in praxi, nachdem nun einmal innerhalb der Judenheit selbst religiöse Gegensätze vorhanden sind, zu Schwierigkeiten führen, verpflichtet doch aber nicht, selbst wenn wir den unmöglichen Fall annehmen, es handele sich um eine religiös völlig einheitliche jüdische Bevölkerung in einem Lande, diese Bevölkerung zur Aufrichtung einer Theokratie! Die Forderung der nationalen Autonomie besagt zunächst gar nichts über den positiven Charakter der eigenen Selbstverwaltung, sie proklamiert in erster Reihe das negative Moment, daß der Fremde nichts dreinreden soll, daß der Zwang von außen auszuschalten ist. Autonom wollen die Juden sein, d. h. für die Entwickelung ihre Eigenart sich selbst die Gesetze geben und nicht den Fremden folgen. Das bedeutet die Forderung der nationalen Autonomie, die mit Bekenntnisfragen des Nationaljudentums oder des gesetzestreuen Judentums nicht das Geringste zu tun hat.

Denn es kommt ja hier nicht darauf an, ob etwa die Vorkämpfer der nationalen Autonomie mit Argumenten arbeiten, die sie der Ideologie des Nationaljudentums entnehmen. Die einzige Frage ist: Widerspricht der Inhalt ihrer Forderungen der Grundidee oder einzelnen Normen des gesetzestreuen Judentums? Können wir auf Grund unserer Anschauungen und den Bedürfnissen unseres religiösen Lebensführung nicht die gleichen Forderungen erheben?

Und darauf lautet die Antwort: Wir dürfen nicht nur, sondern wir müssen die gleichen Forderungen erheben und dies gerade aus den Bedürfnissen des gesetzestreuen Judentums heraus.

XIII.

Es ist hier nicht der Ort und gehört nicht in die Behandlung unseres Themas, die verschiedenen Formen zu charakterisieren, welche die Forderung der nationalen Autonomie im eigentlichen Sinne und der personalen Autonomie innerhalb der verschiedenen national-jüdischen Parteien angenommen hat und zu ihnen Stellung zu nehmen. Es genügt, wenn wir das allen Gemeinsame herausheben. Und da gilt als Eins und Alles: Die Juden sollen im Verbande des Staatswesens, dem sie angehören, das mit dem Daseinsinteresse dieses Staatswesens nur irgendwie zu vereinbarende und möglichst umfassende Recht haben, ihr Eigenleben zu führen, alle Institutionen, die der Erhaltung ihrer Eigenart in irgendeiner Form dienen können, in Gemeindeleben, Schulwesen, religiöser Betätigung und wirtschaftlicher Entwickelung aus eigenem Ermessen zu begründen und unabhängig von jedem störenden staatlichen Eingriff zu leiten.

Gesetzt den Fall, es gäbe irgendwo in einem Staate eine ausschließlich gesetzestreue jüdische Bevölkerung — auf die Schwierigkeiten, die sich aus den tatsächlichen Verhältnissen ergeben, kommen wir noch zu sprechen — so ist es doch, diesen Fall angenommen, völlig unerfindlich, inwiefern diese Gruppe nicht das brennendste Interesse daran hätte, eine nationale Autonomie zu fordern. Und gerade wer die Behauptung aufgestellt, daß „die Existenzberechtigung der Judenheit, ihre Ideale und Ziele lediglich in der Religion verankert sind“, hätte u. E. dann sein Streben in höchstem Maße auf die Erreichung der nationalen Autonomie einzustellen. Denn was ist der berechtigte Kern dieses Satzes, wenn man ihm seine antinationaljüdische Spitze, die er offenbar herauskehren soll, nimmt? Es gibt schlechterdings nichts, was nicht im Leben des Juden mit der Religion in Beziehung steht. Um so mehr wäre es unsere Pflicht, dafür zu sorgen, daß die nichtjüdischen Instanzen durch die Wirksamkeit ihrer Gesetze der thoratreuen Judenheit nicht die Möglichkeit raubten, ihr ganzes kulturelles Leben in den Dienst der Religion zu stellen. Setzen wir den Fall für Deutschland,

für das er ja rein theoretisch ist: welche Blüte würde das gesetzestreue Judentum hier erleben, wenn es für das niedere und höhere Schulwesen, für Wirtschaftsfragen, die den Sabbath berühren, für die mannigfachen Formen des kulturellen Lebens autonom wäre. Wie würden wir hier, nachdem wir durch die Schule der großen Verteidiger unseres religiösen Besitzstandes im vorigen Jahrhundert gegangen sind und uns mit dem Geiste des Ostens vertraut gemacht haben, ein wahrhaft jüdisches Geschlecht erstehen sehen.

Das für ihn völlig Unannehmbare der Zustände, die wir als selbstverständlich gegeben ansehen, hat ein russischer Raw, sonst durchaus naiven und völlig unpolitischen Charakters, mir gegenüber einmal in dem entrüsteten Ausruf zusammengefaßt: „Der Schulrat soll über mein Taure zu sagen haben!“ Das ist's! Das der Schlüssel, weshalb in jedem besonnenen gesetzestreuen Ostjuden die Forderung nationaler Autonomie mit elementarer Kraft sich geltend macht.

Die Forderung nach nationaler Autonomie ist ja an sich noch viel tiefer begründet, als es in diesem Ausspruch zum Ausdruck kommt. Es handelt sich in vielen Ländern um die Schaffung der vitalsten Daseinsbedingungen. Die Verelendung der Judenheit, schon vor dem Kriege ein furchtbares Problem, droht infolge der wirtschaftlichen Umwälzungen, die der Krieg herbeigeführt, noch größeren Umfang anzunehmen. Und es müßte, wenn die westeuropäische Judenheit die Möglichkeit hat, der Ostjudenheit zu politischen Rechten zu verhelfen, die ihr den Daseinskampf erleichtern, alles angewandt werden, um das größtmögliche Ausmaß von nationaler Autonomie herauszuschlagen. U. E. hat hier das gesetzestreue Judentum Deutschlands nicht das Recht, eigene Wege zu gehen. Es ist nicht befugt, ganz allein aus eigenem Ermessen zu entscheiden, welche Wege eingeschlagen werden müssen, um die rechten Lebensbedingungen für die Ostjudenheit zu schaffen. Darum können wir es nur bedauern, daß die gesetzestreuen Organisationen Deutschlands nicht in die Viod (Vereinigung jüdischer Organisationen Deutschlands), die sich jene Aufgabe gestellt hat, ein-

getreten sind. Es ist für jemanden, der nationaljüdisch fühlt, nationaljüdisch, wie wir das in unseren früheren Ausführungen gekennzeichnet, schmerzlich zu sehen, daß assimilatorische und zionistische Organisationen, die doch in erbitterter Feindschaft einander gegenübertreten, sich hier zusammen gefunden und die gesetzestreuen wieder einmal draußen geblieben sind. Wir befinden uns übrigens mit diesem Bedauern innerhalb der politischen Führer des gesetzestreuen Judentums in sehr guter Gesellschaft, wie dem Eingeweihten bekannt ist.

Doch wir wollen, wie es der Tendenz dieser Blätter und dem Rahmen unseres Themas entspricht, nur die religiöse Seite der Frage beleuchten. Und da könnte die Frage aufgeworfen werden, warum ist die Frage der nationalen Autonomie urplötzlich denn so eine brennende geworden, so daß auch wir vom religiösen Standpunkt zu ihr Stellung zu nehmen uns genötigt sehen. Die etwas paradox klingende Antwort lautet: weil sie der für die religiösen Bedürfnisse in Betracht kommenden Wirkung nach bisher in Geltung war und es sich um ein Gut handelt, das der russischen Judenheit jetzt verloren zu gehen droht.

Der Wirkung nach. An sich gab es ja keine Bevölkerungsklasse, die mehr entrechtet war. Aber man hatte ihr die Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse und, was hier zusammenfiel, ihres Schulwesens selbst überlassen. Auch dies nur, um sie wirtschaftlich und sozial noch tiefer herabzudrücken. Aber wenn auch behindert durch einzelne Bestimmungen, die umgangen werden konnten, vermochten die Ostjuden das Schulwesen, das freilich von einem geordneten Schulwesen wenig an sich hatte, aber doch ihren Bedürfnissen entsprach und immerhin die glänzenden Erfolge zeitigte, daß es die verachtete Menschenklasse kulturell weit über ihre Peiniger erhob, selbständig auszubilden, ohne daß eine reglementierende und nivellierende Hand eingriff. Das wird jetzt überall wie im eigentlichen Rußland und in der Ukraine, ebenso in Polen und in den von Deutschland abhängigen Randstaaten ein Ende nehmen. Und den Gefahren gegenüber, die hier die

völlige Umwälzung bringen muß, die nach dem Muster Westeuropas in Aussicht genommene allgemeine Schulpflicht, die staatliche Festsetzung der Stundenzahl und der zu wählenden Fächer, gibt es nach menschlichem Ermessen nur eine Rettung: die Sicherstellung der Forderungen, die in irgendeiner Form die nationale Autonomie gewährleistet.

Dazu kommt noch ein anderes gewichtiges Moment, das m. W. noch nirgends mit genügender Schärfe hervorgehoben worden ist. Die Zerspaltung des russischen Riesenreiches in eine Reihe kleinerer Einheiten, die die Nationalsprache der in ihrem Territorium herrschenden Mehrheit zur Landessprache erheben werden, gefährdet die bisherige Einheit der osteuropäischen Judenheit aufs Schwerste. Bei allen charakteristischen Eigenheiten, die etwa den litauischen, polnischen, bessarabischen Juden auszeichneten, war die Verschiedenheit nicht einmal so ins Gewicht fallend, wie etwa zwischen dem Nord- und Süddeutschen. Die Muttersprache, das Jüdisch-Deutsch, schmiedete bei aller Abweichung im Dialekt sie zu einer Einheit zusammen. Dazu kam der gleiche Bildungsgang bei der Masse des Volkes, die ganze, überall im weiten russischen Reich auf den gleichen Grundlagen erwachsende spezifisch ostjüdische Kultur. Das wird nun mit einem Schlage sich anders gestalten. Es ist an sich wahrscheinlich, daß die verschiedenen Reichsländer, die aus den Trümmern des alten Rußlands neu erstehen, ihr Bildungswesen verschieden gestalten werden. Aber wäre es auch nur, daß die Juden sich in den verschiedenen Ländern in Zukunft nur durch ihre Muttersprache differenzieren, fortan die kurländischen, litauischen, polnischen, ukrainischen Juden einander ebensowenig verstehen wie die französischen, engländischen und deutschen, so bedeutet das einen schweren Schlag für die Bedeutung, welche bisher die Ostjudenheit kraft ihrer geschlossenen Einheit für die Gesamtjudenheit hatte. Diese Entwickelung wird nach menschlicher Berechnung auf die Dauer nicht aufzuhalten sein. Denn schon das wirtschaftliche Interesse wird die Juden eines jeden Landes zur Aneignung der Landessprache zwingen, ganz abgesehen davon, daß auch

der Staat nicht darauf wird verzichten können. Um so mehr ist es die Pflicht eines jeden, der die Erhaltung der Einheit des Judentums wünscht, alle Kräfte dafür einzusetzen, daß ein Gegengewicht gegen jene unausbleibliche Differenzierung geschaffen wird, den Juden eines jeden Landes dazu zu verhelfen in nationaler Autonomie die Wege zu finden, ihre eigene Kultur zu pflegen, die voraussichtlich in allen Ländern einen einheitlich jüdischen Charakter tragen wird.

Die Erkenntnis dieser Notwendigkeit hat sich ja wohl bei allen Bahn gebrochen, die überhaupt dem Problem des Ostjudentums näher getreten sind. Und wenn die Tagung der orthodoxen Organisationen der Mittelmächte sich etwas verklausuliert dahin ausdrückt, daß sie die Entscheidung darüber den einzelnen Landesorganisationen überläßt, so macht das in der Wirkung wenig aus. Denn es wird keine Organisation des Ostjudentums, die politisch reif und unbeeinflußt ist, geben, die nicht diese Forderung vertreten wird. Einen sehr interessanten Zeugen lassen wir in dem vorliegenden Heft, in dem Aufsatz „Das ostgalizische Judentum und ihre Jugend“ zu Worte kommen. Der Autor steht, wie uns bekannt, mit seiner Gesinnung und seiner Sympathie auf dem extremorthodoxen Flügel des deutschen Judentums, auch aus seiner heftigen Gegnerschaft gegen den Zionismus macht er wahrlich kein Hehl. Und doch kommt er zu dem Ergebnis, daß die ostgalizische Jugend dem gesetzestreuen Judentum völlig verloren geht, wenn die orthodoxen Führer in ihrem Widerspruch zu den nationalen Forderungen verharren.

Und dennoch haben Vertreter des deutschen gesetzestreuen Judentums bei der einzigen Gelegenheit, die sie bisher hatten, ihrerseits einen Einfluß auszuüben, gegen die Forderung nationaler Autonomie Stellung genommen. Wir meinen die bekannten Vorgänge in Russisch-Polen, mit denen wir uns nicht nur, weil sie soviel Staub aufgewirbelt haben, sondern weil wir in der Prinzipienfrage anderer Meinung sind, auseinandersetzen müssen.

Nur nebenbei sei bemerkt, daß in diesem Falle das proklamierte Programm der erwähnten Tagung nicht befolgt worden ist. Es ist nur formal richtig, wenn auch hier gesagt werden sollte, daß die Entscheidung der betreffenden Landesorganisation überlassen worden ist. Diese stand, was ihre politische Betätigung betrifft, durchaus unter dem Einfluß eben jener Vertreter, wie das ja Herr Rabbiner Dr. Pinchas Kohn in seinem Memorandum ausdrücklich ausgesprochen hat.

„Nun durch mich politisiert und zwar in propolnischem Sinne". Dies Wort des Memorandums ist die eigentliche Sünde gegen den Geist der Agudaß-Jisroel, gegen die Aufgabe, die meiner Meinung nach wir im Dienste des Ostjudentums zu leisten haben. Und da das Memorandum nun einmal für alle Zeit ein historisches Dokument geworden und zu schweren Angriffen auf das gesetzestreue Judentum Deutschlands Anlaß gegeben hat, so müssen wir einen Augenblick darauf näher eingehen.

Soviel schlechtes ich auch den Politikern in allen Lagern zutraue, so skrupellos sie oft sind, um aus einem hingeworfenen Worte dem verhaßten Gegner einen Strick zu drehen, so wenig bin ich der Überzeugung, daß die Entrüstung in der zionistischen Presse über jenes Memorandum eine nur künstlich gemachte war. Wer an eigenem Leibe erfahren, wie aus harmlosen Sätzen, mit denen der Schreiber einen ganz schlichten Sinn verbunden hat, das Seltsamste herausgelesen wird, der wird es verstehen, daß der in Parteileidenschaft Befangene einzelne Wendungen des Memorandums, die nur unklar formuliert sind und auch im Zusammenhang mißverstanden werden können, als Verleumdungen angesehen hat.

Es ist nicht wahr, daß Herr Dr. Kohn sich das Schlagwort des Antisemitismus von dem Judaö-Polonia zu eigen macht, er behauptet nur, daß die Reden der nationalistischen und zionistischen Ratsmänner im Stadtrat dazu Veranlassung gaben. Ich bin auch nicht der Meinung, daß das besonders hart getadelte Wort: „Der Litauer ist tatsächlich ganz Kopf und ein zersetzendes Element" von Herrn Dr. Kohn in dem

Sinne gemeint war, der litauischen Judenheit einen Makel anzuheften. Wer die Antagonie, die zwischen den polnischen und litauischen Juden seit mehr als einem Jahrhundert herrscht, kennt und weiß, mit welchen Liebenswürdigkeiten sie sich, trotz des Solidaritätsgefühls nach außen, gegenseitig bedenken, wie das ja auch in mancherlei Anekdoten zum Ausdruck kommt, der wird eine solche Äußerung nicht schwer nehmen[1]).

Aber freilich, es kommt nicht auf den Sinn an, den Herr Dr. Kohn mit seinen Worten verband, sondern wie der Leser sie verstehen konnte. Wenn das חכמים הזהרו בדבריכם für irgendwen gilt, so doch vor allem für den Politiker. Und so sehen wir uns zu dem Geständnis genötigt: Herr Rabbiner Dr. Pinchas Kohn ist zweifellos ein befähigter Verwaltungsbeamter, aber kein guter Politiker. Dies Urteil kann ihn nicht schmerzen. Denn es ist nicht geeignet, ihn „in der Achtung, die sein Amt und seine Würde als Rabbiner fordert", herabzusetzen. Wer in den Spuren des Fürsten Lichnowsky und des Grafen Luxburg wandelt und politisch bedeutsame Dinge in dieser Form nicht nur sorglos zu Papier bringt, sondern sie einer anderen Persönlichkeit und nun noch einem europäischen Gesandten aushändigt, dessen politischem Scharfblick kann ich nicht mehr volles Vertrauen schenken.

Doch zurück zu unserer eigentlichen Frage!

„Nun durch mich politisiert und zwar in propolnischem Sinne." Herr Dr. Kohn spricht natürlich als Vertreter der Aguddas-Jisroel. Das müssen wir solange als gegeben annehmen, bevor nicht eine förmliche Desavouierung zu verzeichnen ist. Von einer solchen ist uns bis jetzt nichts bekannt geworden. Seine Politik ist vielmehr vom „Israelit", der freilich nicht das offizielle, aber immerhin das offiziöse Organ der Aguddas-Jisroel ist, gedeckt worden.

„Politisiert"! Wir hatten uns die Aufgabe und Tätigkeit der Vertreter des gesetzestreuen Judentums anders gedacht.

---

[1]) Vgl. den auch sonst sehr instruktiven Aufsatz von Prof. v. Zwiedineck „Die Litwaki" Neue Jüd. Monatsh. II, Heft 13 und 14, besonders S. 322, der Schluß des Aufsatzes ist noch nicht erschienen.

Darüber, daß das gesetzestreue Judentum Rußlands aus sich heraus nicht befähigt ist, die Reorganisation seines Bildungswesens völlig ohne fremde Hilfe in die Hand zu nehmen, darüber kann kein Zweifel sein. Wir haben die tiefe Verehrung, die wir für die Großen der Thoratreue in Rußland hegen, oft genug in beredte Worte gekleidet. Aber alle Ehrfurcht vor der unendlich reichen Talmudkenntnis der litauischen Rabbonim, vor der elementaren Kraft ungebrochener chassidischer Frömmigkeit in Polen kann uns nicht hindern auszusprechen, was übrigens von allen verständigen gesetzestreuen Beurteilern der Sachlage auch in Rußland selbst anerkannt wird, daß die russische gesetzestreue Judenheit vor allem im besetzten Gebiet, aus dem s. Z. die irgendwie noch in Betracht kommenden geistigen Führer und sozial Hochstehenden geflüchtet sind, nicht in der Lage ist, aus eigener Kraft das Notwendige in die Wege zu leiten. Darum war es nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht der Organisation des gesetzestreuen Judentums Deutschlands, dem Rufe, der an sie erging, Folge zu leisten.

Ein Schul- und Gemeindewesen sollte geschaffen werden. Die Wahl der Delegierten konnte für das in Aussicht genommene Ziel nicht glücklicher sein. Einer der tüchtigsten Pädagogen aus unseren Reihen in der Person des Herrn Seminardirektors Dr. Carlebach und ein in Verwaltungsfragen bewährter Rabbiner in der des Herrn Dr. Kohn, der, ob er auch in der Frage der Revision des bayerischen Judenedikts eine intransigente Stellung einnahm, in eben diesem Kampfe doch bewiesen hatte, daß er der Aufgabe, in das Chaos der Gemeindeverfassung Ordnung zu bringen, gewachsen sein würde.

Diese Hoffnungen wurden nicht enttäuscht. Was unter den schwierigen Verhältnissen an Positivem geschaffen wurde, bleibt eine Ruhmestat. Nur derjenige, dem an der Erhaltung des thoratreuen Judentums nichts gelegen ist, und der keine Vorstellung davon hat, mit welch sprödem Material man es zu tun hat, wenn man die Kräfte der Chassidim zu irgendwelchen Reorganisationen bewegen will, wird das unterschätzen, was

im Schulwesen — und mag es quantitativ und qualitativ im Verhältnis zu dem, was noch zu leisten ist, auch geringfügig sein, von Herrn Dr. Carlebach bis jetzt geleistet worden ist. Und ebenso ist die Novemberverordnung[1]), an deren Zustandekommen Herr Dr. Kohn einen hervorragenden Anteil hat, eine ausgezeichnete Grundlage für eine Gemeindeverfassung der Juden Polens. Franz Oppenheimer, ein nach unserem obigen Citat doch sicher in Fragen der nationalen Autonomie unverdächtiger Beurteiler, bezeichnet ihn als „einen großen organisatorischen Wurf": „Damit ist den Juden Polens eine Vertretung gewährt worden, die die Juden Deutschlands seit langen Jahren vergeblich anstreben, eine Gesamtrepräsentanz von Gewicht nach außen hin, eindrucksvoll gegenüber den Nichtjuden, einflußreich gegenüber den Behörden, mit starken Rechten gegenüber den Glaubensgenossen selbst." „Die Bedeutung der Schöpfung für die Entwickelung des jüdischen Volkes in dem künftigen polnischen Staate kann kaum überschätzt werden. Eine atomisierte, durch tausend Gegensätze religiöser, politischer, sprachlicher, wirtschaftlicher Art in ihrem Selbsterhaltungskampf gelähmte Masse von eingeschüchterten, durch jahrhundertelangen entsetzlichen Druck fast zermalmten Menschen hat eine Organisation erhalten, die aus der Masse eine Gruppe in soziologischem Sinne, d. h. eine von dem Bewußtsein gleicher Art zusammengehaltene, von gleicher Not zu gleicher Handlung gedrängte, stoßkräftige Gemeinschaft machen wird. Damit ist ihrer Wehrlosigkeit nach außen ein Ende gemacht: denn der Oberste Rat ist eine Körperschaft, die gehört werden wird, wenn sie spricht. Und damit ist auch ihrer Zersplitterung nach innen wenigstens so weit ein Ende gesetzt, daß sie die vorhandenen starken gemeinsamen Interessen erkennen und verfolgen wird, statt alle Kräfte im inneren Zwiespalt zu binden. Wir deutschen Juden dürfen der deutschen Verwaltung aufrichtig dankbar sein, und wir hoffen, daß auch unsere Glaubensgenossen in Polen sehr bald einsehen

[1]) „Verordnung, die Organisation der jüdischen Religionsgesellschaft im Generalgouvernement Warschau betreffend."

werden, welches kostbare Werkzeug in ihre Hand gegeben ist, und daß sie bald lernen werden, es im Sinne der Geber verständig zu brauchen"[1]).

Nun das ist deutlich genug, trotz kleiner Ausstellungen, die Oppenheimer zu machen hat. Und nicht minder deutlich sagt Max Rosenfeld ein ebenso stark nationaljüdisch orientierter Vorkämpfer der nationalen Autonomie: „Im neubegründeten Königreich Polen bedeutet die neue jüdische Gemeindeordnung im wesentlichen eine große Errungenschaft; sie ist als ein Fortschritt im Vergleich zu der bestehenden österreichischen Kultusgemeindeverfassung anzusehen. Was wir seit Jahren in Österreich erstreben, was wir unablässig verlangen, ist zum großen Teil in der Verordnung des Warschauer Generalgouverneurs vom 16. Nov. d. J. erfüllt worden. Die sehr genaue, klare und systematisch aufgebaute Verordnung ist — wiewohl wir so manche sachliche Einwendung erheben können — ein ernster Beweis, daß die maßgebenden Kreise in Deutschland mit Ernst und sozialem Verständnis an die Sache gingen, daß sie der Demokratie berechtigte Konzessionen machen und — was die Hauptsache ist — ein waches Auge und feines Ohr für die nationalen Forderungen der Juden haben . . . Von enormem nationalen Werte ist die Bestimmung bezüglich der Kompetenz der Gemeinden in der Frage des Erziehungs- und Schulwesens. Mit den Bestimmungen des § 3, letzter Absatz, ist ein Schritt zur jüdischen nationalen Autonomie gemacht worden"[2]).

Warum ist das nun allsobald so völlig anders geworden, warum ist's zu dem erbitterten Kampfe zwischen den Zionisten und der Aguddas-Ho-orthodoxim (übrigens eine abscheuliche Sprachbildung!) gekommen?!

Ich weiß nicht, wer das Karnickel war, das angefangen hat und es ist mir auch nicht gelungen, darüber zur Klarheit zu kommen. Ich habe leider nicht das Parteibrett vor dem

[1]) Neue Jüdische Monatshefte I S. 87 f.

[2]) „Polen und Juden", Zeitgemäße Betrachtungen von Dr. Max Rosenfeld S. 50 f.

Kopf, so daß ich dem „Jüdischen Wort“ alles aufs Wort glaube, habe aber ebensowenig Veranlassung, dem „Haint“ und den anderen in Polen oder außerhalb Polens erscheinenden nationaljüdischen Zeitungen unbedingtes Vertrauen zu schenken.

Letzten Endes kommt es auch gar nicht darauf an; man weiß, wie im politischen Kampf die Gemüter sich erhitzen und der Kampf immer erbitterter wird, bis man zuletzt sich vergifteter Waffen bedient. Es ist auch wahrscheinlich, daß ohne den eigentlichen politischen Gegensatz, der jetzt der Kernpunkt des Streites ist, es zu heftigen Auseinandersetzungen gekommen wäre. Da nun einmal die streng thoratreue Judenheit zum Zwecke der Reformierung ihres Schul- und Gemeindewesens organisiert werden mußte, so war es unvermeidlich, daß diese Bestrebungen die Kreise derer stören mußten, die aus der gleichen Bevölkerungsschicht Anhänger für ihr nationaljüdisches und zionistisches Ideal werben wollten. Und diese zionistischen Kreise mußte diese Störung um so mehr erbittern, als sie von außen kam und man in das ihrer Meinung nach ihnen allein gehörige Gebiet durch schmähliche Grenzverrückung einbrach.

Aber um so mehr ist es zu bedauern, daß dieser Kampf, der letzten Endes doch in einem Wettstreit in der Schaffung von allen möglichen Institutionen bestanden hätte und in dem die ungeteilte Sympathie aller Gesetzestreuen auf seiten derer gestanden hätte, die für תורה ועבודה ihr ganzes Wirken eingesetzt, daß dieser Kampf nun recht eigentlich um nichts anderes geführt wird als darum, ob die Juden Polens darauf beharren sollen, nur als Religionsgemeinschaft anerkannt zu werden oder ob sie darüber hinaus auch nationale Rechte erstreben sollen.

Wir wollen zunächst gar nicht untersuchen, wer von den beiden Parteien im Rechte ist. Davon später! Wir meinen vor allem, daß die Erklärung Dr. Kohns „Nun durch mich politisiert und zwar in propolnischem Sinne“ von der Aguddas-Jisroel scharf zurückgewiesen werden müßte. Es ist völlig unerfindlich, in welcher Beziehung die Politisierung der gesetzestreuen Juden Polens im propolnischen Sinne zu dem

„Zweck der Aguddas-Jisroel“ steht, der „Lösung der jeweiligen jüdischen Gesamtheitsaufgaben im Geiste der Thauroh.“

Oder doch?! Es ist in der Verteidigung jenes Vorgehens mit Sätzen operiert worden, man dürfe die Juden Polens nicht der Blutrache der Polen ausliefern. Ich muß gestehen, daß diese starken Worte auf mich nicht den beabsichtigten Eindruck gemacht, daß sie mir durchaus als keine Rechtfertigung dafür erscheinen, daß die Aguddas-Jisroel sich in die innere Angelegenheit einer Bevölkerung einmischt, die das Streben hat, aus eigener Kraft ihre politischen Rechte zu erwirken. Wie kommt die Aguddas-Jisroel dazu, darüber zu entscheiden, ob die Juden Polens für die Erweiterung ihrer Rechte ihre Haut zum Markte tragen sollen? Wo sitzt die Instanz, die diese Frage halachisch entschieden hat? Wobei mir es noch immer als eine zum mindesten offene Frage erscheint, ob man nicht das Recht hat, sein Leben in die Schanze zu schlagen, wenn es gilt, ein ganzes Geschlecht von helotischer Entrechtung und allen ihren Folgen zu schützen, der Verarmung, der Dezimierung durch Krankheiten wie Tuberkulose, Hungertyphus u. s. f. Schließlich hat auch ein R. Akiba den Bar Kochba-Aufstand in die Wege geleitet, und nicht die Frage der Blutrache der Römer in die Wagschale geworfen. Vor allem darf nie vergessen werden, daß infolge des Ausbruchs des Weltkrieges es nie dazu gekommen ist, eine Repräsentation des gesamten gesetzestreuen Judentums zu schaffen, daß daher auch in der Politik nur die Wege eingeschlagen werden dürfen, die unweigerlich nach dem Wortlaut und dem Geist unserer heiligen Urkunden zur „Lösung der jüdischen Gesamtheitsaufgaben im Geiste der Thauroh“ führen, und daß im Zweifelsfalle Zurückhaltung geboten ist.

Nun denkt ja kein Mensch an einen faktischen Widerstand in Polen. Und abgesehen von den stürmischen Erörterungen in der deutschen und österreichischen nationaljüdischen Presse gegen die Polen in der ersten Zeit, die übrigens als Einmischung in die innere Angelegenheit der Juden Polens ebenso zu verwerfen sind und auch als durchaus unan-

gebracht, ja geradezu bedenklich von diesen empfunden worden sind, ist jetzt die einmütige Meinung aller, daß jedes Zugeständnis in der Richtung der nationalen Autonomie in einer Auseinandersetzung mit den Polen selbst erstrebt werden soll. Worüber der Streit ist, das ist das Maß der nationalen Forderungen, die gestellt werden sollen. Und wenn nun behauptet wird, daß die Sprecher der Aguddas-Ho-orthodoxim von der Überreichung der Adresse an den Staatsrat an bis auf die heutige Zeit mit ihrer geflissentlichen Betonung, die Juden Polens wollten nur als Religionsgemeinschaft gelten, den Vorkämpfern für die nationale Autonomie in den Rücken gefallen sind, so kann ich nicht sehen, wie diese Behauptung entkräftet werden könnte. Damit ist den Polen eine Waffe in die Hand geliefert, die sie jederzeit verwenden können und auch verwandt haben, um jeden Anspruch, der über das Recht der Konfessionsgemeinschaft hinausgeht, abzulehnen.

Über die Stellungnahme zu den Polen selbst kann man verschiedener Meinung sein. Man kann die Überzeugung hegen, daß bei dem nationalen Fanatismus, der den Polen eigen ist, jeder Versuch, irgendeine Forderung jüdisch-nationalen Charakters zu erheben, sie aufs heftigste erbittern muß und dazu führen kann, daß den Juden auf Umwegen auch die bürgerliche Gleichberechtigung verloren geht, während eine völlige Unterordnung der Juden unter das Dogma, daß Polen kein Nationalitäten-, sondern ein Nationalstaat sei, die Polen dazu bewegen wird, mit den Juden in Frieden und Freundschaft zu leben, die wirtschaftlichen Gegensätze aus dem Wege zu räumen, ihnen die Aneignung der polnischen Kultur zu erleichtern, kurz die Juden jetzo polnischer Nationalität ebenso zu fördern, wie die eigenen Stammesgenossen. Man kann aber ebenso der Meinung sein, daß der nationale Anatagonismus doch nicht zu überbrücken ist, daß die Polen selbst gar nicht daran denken, die Juden, deren wirtschaftliche Konkurrenz trotz ihrer tiefen sozialen Stellung schon jetzt von ihnen als gefährlich empfunden wird, auf eine höhere Stufe der Zivilisation zu erheben, daß bei aller formalen bürgerlichen Gleichberechtigung sich schon Mittel

genug finden werden, um die Juden ökonomisch niederzuhalten und ihnen die rechten Bildungsmöglichkeiten abzuschneiden, wie die Polen das ja so trefflich in Galizien verstanden haben, und daß darum die einzige Möglichkeit der Selbsterhaltung darauf beruht, Bedingungen zu schaffen, durch welche die Juden Polens in die Lage versetzt werden, sich selbst zu helfen. Denn ein anderes ist es, von vornherein auf Forderungen verzichten, ein anderes Forderungen stellen, auch wenn diese zunächst keine Aussicht haben, erfüllt zu werden. Forderungen, die von einer Idee getragen werden, die an und für sich sittlich sind, die tragen die Bürgschaft in sich, daß sie entweder von Schritt zu Schritt oder bei einer plötzlichen Umgestaltung doch verwirklicht werden. Wer aber feierlich Verzicht leistet, der hat sich seines Rechtes für immer begeben. Das lehrt die Geschichte auf jedem Blatt, dafür bedarf es keiner Belege.

Wir wollen unsererseits — wiewohl dem Leser es nicht schwer fallen wird, zu entscheiden, nach welcher Seite wir neigen — gar nicht zu der Frage Stellung nehmen. Das wäre u. E. aber auch die Pflicht derer gewesen, die von der deutschen gesetzestreuen Judenheit nach Polen entsandt wurden, um dort für die „Lösung der jeweiligen jüdischen Gesamtheitsaufgaben im Geiste der Thauro" zu wirken. Zum mindestens galt hier ein non liquet. Das gesetzestreue Judentum aber mit der Verantwortung zu belasten, die in der einseitigen Entscheidung lag, halten wir für ein Unrecht.

Für „schlimmer als ein Unrecht, für einen Fehler." Die Aguddas-Jisroel soll doch zum mindestens nach dem Kriege ein Weltbund sein. Wie stellt man sich diesen Weltbund ohne das russische und amerikanische gesetzestreue Judentum vor? Daß ersteres durch und durch national-jüdisch gesonnen, national-jüdisch in dem von uns entwickelten Sinne, und die Forderungen nationaler Autonomie für selbstverständlich hält, wird keiner zu bezweifeln wagen. Und das amerikanische Judentum, das wertvolle Kräfte des osteuropäischen an sich gezogen hat, hat durch seine Teilnahme am Kongreß gezeigt, daß es nicht minder an den nationalen Forderungen festhält.

Dieser Kreise, die doch die Mehrheit des gesetzestreuen Judentums ausmachen, hat sich ein tiefes Mißtrauen bemächtigt. Ich habe ja nur Gelegenheit, einen sehr kleinen Ausschnitt zu beobachten. Aber mir ist jedenfalls keine Stimme aus diesen Kreisen begegnet, die nicht die propolnische Politik verurteilt. Und, wie hervorgehoben werden muß, nicht aus spezifisch national-jüdischen und zionistischen Kreisen, sondern aus solchen, die diesen nicht angehören.

XIV.

Es scheint uns aber, als ob diese propolnische Politik nicht eine vereinzelte Entgleisung ist, sondern aus der ganzen Geistesrichtung hervorgeht, von der ein Teil des gesetzestreuen Judentums Deutschlands beherrscht ist. Es ist der Mangel national-jüdischen Fühlens, den wir in unserem vorigen Aufsatz gekennzeichnet haben, und der dort, wo er in politische Aktionen sich umsetzt, unter der Herrschaft des Austrittsgedankens steht, der das Gefühl für die Einheit des Judentums geschwächt hat.

Wir werden, um die Motive besser verstehen zu können, darauf näher eingehen müssen.

Daß das Austrittsgesetz eine Notwendigkeit war und daß die Arbeit für die Erreichung dieses Gesetzes ein bedeutsames Verdienst S. R. Hirsch's war, habe ich oft genug ausgeführt. Unter der Herrschaft des Judengesetzes von 1847 war an eine ersprießliche Lösung der Schwierigkeiten, die aus der Zwangsgemeinde für die Gesetzestreuen sich ergaben, eine andere Lösung nicht möglich. Ich habe ebenso häufig darauf hingewiesen, daß alle Vorteile, deren sich die „Gemeindeorthodoxie" erfreut, nur eben dem Austrittsgesetze zu verdanken sind, daß nur die stete Drohung, die aus dem Bestehen des Austrittsgesetzes der Einheitsgemeinde erwächst, die liberalen Mehrheiten der Großgemeinden zu den Konzessionen bewogen hat, die sie bisher bewilligt haben.

Ich gehe noch weiter und erkenne auch die Begründung, die S. R. Hirsch seinem Kampfe für die Austrittsgemeinde

gab, als zu Recht bestehend an. Es ist ein Widersinn, daß in der Ordnung rein religiöser Angelegenheit ein Gremium entscheiden soll, das sich aus Anhängern diametral entgegengesetzter religiöser Anschauungen zusammensetzt. Und ich räume ein, daß die Idee der Gleichberechtigung zweier Richtungen innerhalb einer religiösen Gemeinde, nach der diejenigen, welche Grundideen und Grundbestimmungen der Thora in Lehre und Leben verleugnen, innerhalb der Gemeinde das gleiche Recht zur Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse haben sollen, vom Standpunkt des gesetzestreuen Judentums, nach dem diese als Abtrünnige zu betrachten sind, zu verwerfen ist.

Aber schon diese letztere Idee erscheint mir als Ideal d. h. als eine Forderung, die nicht immer zu erreichen ist und bei der es daher fraglich ist, ob sie um jeden Preis durchgesetzt werden muß oder ob nicht dort, wo das praktische Ziel, den Gesetzestreuen die Religionsübung nach ihrem Ermessen zu gewährleisten, auf anderem Wege erreicht und nur auf diesem Wege erreicht werden kann der Satz עת לעשות לה׳ הפרו תורתך Anwendung findet. Man müßte z. B. auf Grund jenes Ideals der Hamburger Gemeinde, deren Synagogenverband doch eine עיר ואם בישראל ist, das Verdammungsurteil sprechen. S. R. Hirsch hat dies freilich getan. Mein Freund Leo Mendelson aus Hamburg hat mir oft geschildert, mit welchem Entrüstungsruf ihn der ihm verwandschaftlich nahestehende große Mann bei seinen Besuchen empfing: „Ist denn Hamburg eine Gemeinde"?! Nun, trotz des Widerspruchs gegen das Prinzip ist Hamburg eine Gemeinde und ich wünschte כמהו ירבו בישראל[1]). Und andererseits dürfen wir uns nicht darüber täuschen, daß trotz der Herrschaft des Austrittsgesetzes seit nun bald einem halben Jahrhundert die Zahl der Austrittsgemeinden nicht wesentlich zugenommen hat und manche zu einer besonderen Blüte nicht gelangt sind. Es wiederholt sich hier dieselbe Erscheinung, die ich so oft schon betont habe. Es kommt nicht auf die Gesetze und die Institutionen an, sondern auf

[1]) Zu der Streitfrage der jüngsten Zeit innerhalb der Hamburger Gemeinde kann ich in diesem Zusammenhang nicht Stellung nehmen.

die Männer und ihre Leistungen. Aber noch einmal, es fällt mir nicht ein, die Bedeutung und die segensreiche Wirkung des Austrittsgesetzes leugnen zu wollen, und ich habe die „orthodoxen“ Gegner der Revision des bayrischen Judenedikts, die eine sinngemäße Anwendung dieses Gesetzes auf Bayern verhindern wollen, nie verstehen können.

Aber die Idee des Austrittsgesetzes, von Hirsch nur für die Sicherstellung der gesetzestreuen Minderheiten in den Gemeinden propagiert, nahm dann später eine Gestalt an, die auf eine völlige Trennung innerhalb der deutschen Judenheit selbst hinstrebte. Die Schuld lag auch hier ebenso wie seiner Zeit bei den Vorgängen, welche die Austrittsbewegung hervorriefen, nicht an den gesetzestreuen Kreisen des deutschen Judentums. Die wiederholten bekannten Versuche, eine Zwangsorganisation für das gesamte Judentum Deutschlands zu schaffen, waren es, die eine Reaktion seitens der gesetzestreuen Minderheit auslösten. Im Mittelpunkt der Abwehrbestrebungen stand die „Freie Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums“, deren rastlosen Bemühungen es bisher in der Tat gelungen ist, jeden Versuch, der in dieser Richtung gemacht wurde, im Keime zu ersticken.

Wir haben ein Buch, das viel zu wenig geschätzt wird und weil es in seinem ersten Teil ein reiches sachliches Material bringt, das wie immer in solchen Fällen nicht sehr unterhaltend ist, leider viel zu wenig gelesen wird: „Die religiösen Strömungen in der zeitgenössischen Judenheit“ von Provinzialrabbiner Dr. M. Cahn[1]). Dies Buch ist von einem Mann geschrieben, der, wenn es die Arbeit galt, stets im Vordergrund stand und wenn er Ehre und Dank ernten sollte, sich stets im Hintergrund gehalten. Es zeigt uns in ergreifender Weise, von welch tiefer Frömmigkeit alle Schritte diktiert sind, die unter seiner Führung von ihm und seinen Gesinnungsgenossen unternommen wurden, um die Gefahren abzuwenden, die aus den praktischen Bestrebungen der Befürworter der Zwangs-

---

[1]) Frankfurt a. M. Sänger und Friedberg.

organisation erwuchsen. Es bekämpft in seinen theoretischen Erörterungen die Versuche derer, welche die religiösen Gegensätze innerhalb des Judentums hinwegzuinterpretieren suchten oder sie zu kleinen Differenzen stempeln wollten, auf Grund deren nur von verschiedenen „Richtungen“ innerhalb des Judentums gesprochen werden dürfte. Ebenso verdienstlich sind die ausführlichen Nachweise, die er aus den Schriften von Kohler, Goldschmidt und Hermann Cohen bringt und an Hand derer er zeigt, wie weit die Grundlehren des von diesen vertretenen Judentums von denen des gesetzestreuen Judentums abweichen.

Aber so sehr wir die gründliche Lektüre dieses Buches einem jeden empfehlen, einem jeden in beiden Lagern, den einen zur Kräftigung ihrer Überzeugung, den andern, damit sie in das Seelenleben eines überzeugungstreuen Gegners Einblick gewinnen, so wenig können wir uns mit einer seiner Grundideen befreunden mit der, daß das Judentum in zwei Konfessionen zerfällt.

Was den verehrten Autor bei der immer wiederholten Feststellung leitete, geht aus seinen Ausführungen, die wir im Einzelnen nachzulesen bitten, mit genügender Klarheit hervor. Es sind religionspolitische Motive[1]): Er will den Behörden an dem Beispiel der tiefen Kluft zwischen Katholizismus und Protestantismus zu beweisen suchen, daß die Gegensätze zwischen dem „liberalen“ und „orthodoxen“ Judentum nicht minder scharf, wenn nicht noch schärfer sind und daß daher eine gemeinsame Verwaltung der religiösen Angelegenheiten zweier „Konfessionen“ ein Unding ist. Über die Unmöglichkeit einer ersprießlichen Wirksamkeit einer Zwangsorganisation ist mehr kein Wort zu verlieren, nachdem der Versuch auch an dem Widerspruch ausgesprochen liberaler Gemeindevertreter gescheitert ist. Aber wir werden uns aus opportunistischen Gründen nie dazu bewegen lassen, etwas zuzugestehen, was unseres Erachtens der Wirklichkeit nicht entspricht.

[1]) Wir wollen selbstverständlich damit nicht sagen, daß der Autor von der Tatsache, daß es sich innerhalb des Judentums um zwei Konfessionen handelt, nicht innerlich überzeugt wäre.

Es gibt im deutschen Judentum nicht zwei Konfessionen. Es gibt eine große, alle anderen Gruppen weit überwiegende Masse von indifferenten Juden, die sich über ihre Stellung zum Judentum, was die religiöse Überzeugung betrifft, überhaupt keine Gedanken machen, die aus Bequemlichkeitsgründen, aus Nachachmungssucht, unter dem vermeintlichen Druck der Verhältnisse die Bestimmungen des spezifisch jüdischen Religionsgesetzes übertreten. Es gibt zur Linken eine kleine Gruppe, die die mannigfachsten Anschauungen über die Notwendigkeit einer Konsolidierung des liberalen Judentums vertritt, gerade aus dem Bewußtsein heraus, daß das liberale Judentum bisher nur in der Negation sich erschöpft hat. Es gibt dann zur Rechten mehrere Gruppen in verschiedenen Schattierungen.

Die Aufstellung der „Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum" war ein Versuch, die vorher sporadisch aufgetretenen Abweichungen von geschichtlichem Judentum in ein System zu bringen.

Der Kampf, der seitens des gesetzestreuen Judentums gegen die „Richtlinien" und ihre Vertreter geführt wurde, hatte zum eigentlichen Zweck, die Gefahren zu beschwören, die aus einer solchen Fixierung eines besonderen Glaubensbekenntnisses und der Festlegung einer beschränkten Zahl von Normen des Religionsgesetzes der Einheit des Judentums drohten. Die engeren Gesinnungsgenossen Dr. Cahn's haben freilich auch mit der „Erklärung des Vorstandes des Verbandes orthodoxer Rabbiner" vor allem den Zweck verfolgt, darauf hinzuweisen, daß die Richtlinien das auf orthodoxer Seite längst erkannte[1]) Wesen der Neologie als einer völligen Abkehr von den Prinzipien des überlieferten Judentums enthüllen. Aus der „Erklärung des Vorstandes der Vereinigung traditionell-gesetzestreuer Rabbiner Deutschlands" spricht aber mehr die Besorgnis für die Zukunft der Einheit des Judentums[2]).

---

[1]) von uns hervorgehoben.

[2]) Die „Erklärungen" sind abgedruckt als Anhang zu meiner Schrift „die Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum". Vgl. ferner zum Richtlinienstreit J. Carlebach „Liberales Judentum und

Nein wir wollen nicht zwei Konfessionen, wir wollen nicht das ausgesprochene Schisma. Das sachliche Urteil Dr. Cahn's in seinem Buche, daß zwischen den Grundanschauungen Hermann Cohens, Kohlers, Goldschmidts u. a. und denen des gesetzestreuen Judentums ein breiterer Abgrund klafft als zwischen denen des Protestantismus und Katholizismus, unterschreibe ich durchaus. Wer תורה מן השמים und damit die Unverbrüchlichkeit unseres Religionsgesetzes leugnet, stellt sich in einen stärkeren Gegensatz zu uns als der Protestant zu dem Katholiken. Ich lege schon jetzt Protest gegen jeden Versuch ein, mich etwa als Kronzeugen für die Behauptung anzuführen, daß es innerhalb des Judentums nur verschiedene „Richtungen" gibt, daß eine Unterordnung der gesetzestreuen Minderheit in Deutschland unter die Leitung eines Gesamtverbandes, der eine irgendwie geartete religiöse Wirksamkeit entfaltet, erwünscht oder auch nur möglich ist. Ich lehne mich nur gegen die Fixierung der verschiedenen Strömungen in dem Terminus der „Konfessionen" auf. Das ist nicht ein bloßes Bedenken kleinlich formaler Natur. Wir wollen eben den großen Kreis derjenigen, die in Wahrheit gar keine geschlossene Einheit sind, die gar kein positives Programm besitzen, die nicht einmal in der Verneinung einig sind, die nur von einigen Wortführern für sich in Anspruch genommen werden, nicht als eine „confessio" anerkennen, als eine Gruppe, die in einem Bekenntnis geeinigt ist. Wir sehen ebensowenig die Möglichkeit der Konstituierung einer „orthodoxen Konfession", es sei denn, daß diese sich auf einen kleinen Kreis beschränkte. Wohin soll die „Mittelpartei", in deren Reihen doch Männer sind, die bis auf Abweichungen in Einzelnen recht wacker für die Erhaltung des religiösen Bestandes des Judentums arbeiten. Nein wir wollen nicht die „Konfessionen". Will jener kleine Kreis der „Liberalen Vereinigung" um jeden Preis sich endgültig von dem geschichtlichen

jüdische Tradition" und mein „Gesetzestreues und liberales Judentum" sowie von gegnerischer Seite die Schriften: C. Seligmann „Eine Abrechnung" und S. Samuel „Zur Weiterbildung des Judentums".

Judentum lossagen, wir können es vielleicht auf die Dauer nicht hindern, aber die Schuld komme nicht auf uns. Wir wollen mit aller Kraft an der Erhaltung, der Kräftigung, der Weiterverbreitung des gesetzestreuen Judentums arbeiten, aber nicht von uns aus zweierlei Judentümer schaffen.

Nur aus jener Übertreibung des „Austrittsgedankens" ist aber auch die Einseitigkeit zu erklären, mit der man sich auch in der Wirksamkeit innerhalb des Ostjudentums auf die „Konfessionalität" des Judentums, seinen Charakter als „bloße Religionsgemeinschaft" auf das „staatsrechtliche Assimilantentum" versteift. Und es *scheint* uns, als ob, zum mindesten unbewußt, auch in der stillen Abneigung gegen die Forderung der nationalen Autonomie jenes Gefühl zum Ausdruck kommt: nur nicht mit der Einheit zusammengehen, jene Furcht, sich selbst zu verlieren. Daß selbst die „*Austrittsgemeinde*" in Rußland nach menschlicher Berechnung je zur Verwirklichung kommen wird, scheint uns trotz des Ausspruches eines sehr klugen Mannes, „man müsse das Ostjudentum zu dem Austrittsgedanken erziehen", völlig ausgeschlossen. Ebensowenig wird man je darauf rechnen können, eine große Anhängerschaft um sich zu sammeln, wenn man die innere Einheit des Ostjudentums irgendwie in Frage stellt. Man wird eine kleine Gefolgschaft um sich sammeln können, — wo gelänge das nicht, — aber auf die Dauer werben, für die Zukunft arbeiten, das junge Geschlecht um sich sammeln, wird niemand vermögen, der gegen das Einheitsbewußtsein, das im nationalen Fühlen gegründet ist, Sturm läuft.

Noch einmal! Wo immer es praktische Arbeit gilt, werden die Gegensätze aufeinander stoßen und es wird heiße Mühe, große Geduld und mancherlei Selbstüberwindung kosten, die Bereiche der Wirkungsgebiete friedlich gegeneinander abzugrenzen. Er wird des öfteren dazu kommen, daß die Arbeit bis zur höchsten Spitze hinauf getrennt wird geleistet werden müssen. Aber das Bewußtsein der Einheit darf nicht angetastet werden und der nichtjüdischen Welt gegenüber muß sich das Judentum in seinen Forderungen stets als Einheit geben.

Wir werden die Einheit wohl bald noch mehr als eine eiserne Notwendigkeit empfinden. So sicher es ist, so sicher es wenigstens dem gläubigen Juden erscheinen muß, daß in den Ereignissen des Weltkriegs und seinen Folgen Gottes Finger waltet und auch das künftige Schicksal des erwählten Volkes jetzt von Ihm geschmiedet wird, so zweifellos ist es, daß wir alle, wie jeder Zeit in der jüdischen Geschichte, nur durch schwere Prüfungen und Leiden dem gottgewollten Ziele entgegengeführt werden.

Zunächst für das Ostjudentum selbst. Die Freude, die uns und die ganze Menschheit erfüllen mußte, da das zaristische Joch zerbrach und mit den Juden alle „Fremdvölker" des russischen Reiches aufatmeten, klingt schon jetzt nur gedämpft. Zwar war von vornherein vorauszusehen, daß die ungeheure Umwälzung sich nicht glatt vollziehen würde, daß mit reaktionären Rückschlägen gerechnet werden mußte, bei denen die Juden wie immer in erster Reihe die Leidtragenden sein würden. Mit Schrecken denken wir hier an das, was noch die Zukunft G. b. bringen kann. Aber schon jetzt ist Schlimmes genug zu verzeichnen. Beßarabien mit seiner außerordentlich starken jüdischen Bevölkerung scheint endgültig Rumänien zufallen zu sollen und damit das Los dieser Bevölkerung sich noch schlimmer zu gestalten, als es unter der früheren zaristischen Herrschaft war. In der Ukraine sollen die Juden für das büßen, was von der früheren Regierung gesündigt wurde. Die Rechte der Juden in den Randstaaten mögen unter den Auspizien der deutschen Fürsorge vielleicht gesichert sein. Aber ihrer wirtschaftlichen Betätigung droht keine geringe Gefahr. Es ist recht vielsagend, wenn ein Buch über Litauen, das unter der Ägide von Ob. Ost erschienen ist, der Juden, eines der wesentlichsten Kulturfaktoren Litauens, mit keinem Worte erwähnt bis zum Schluß, wo es in einem Satze heißt, daß sie die Litauer „ausgebeutet" haben. Die Ostjuden in den letzten Jahrhunderten und das Judentum während der letzten beiden Jahrtausende haben noch Schlimmeres überstanden. Aber nur weil sie eine Stütze hatten in ihrer Solidarität, da sie alle für einander eintraten.

Und in Deutschland? Die Blutopfer, die wir gebracht, sind längst vergessen und während nun täglich Opfer fallen, steigt die antisemitische Welle immer höher an. Der Antrag Heins im preußischen Abgeordnetenhause, des Schriftführers des Evangelischen Bundes, die Juden wie die Zuchthäusler zu behandeln und ihnen das Wahlrecht zu nehmen, ist ein Flammenzeichen, das wohl beachtet sein will. Die Konservativen haben nur erklärt, daß Heins seinen Antrag für sich stelle, haben aber mit keinem Worte ihre Entrüstung oder nur ihre Abneigung laut werden lassen. Auch der Konservativen „Freundschaft" mit dem „orthodoxen Judentum" wird sie nicht daran hindern, wenn der Zeitpunkt günstiger erscheint, zur Entrechtung der Juden beizutragen. Darum sollten wir es uns wahrlich überlegen, ob wir jetzt nicht mit aller Kraft zusammenhalten müssen. Wenn aber die konservative Herrlichkeit ein Ende nehmen sollte, so kann die gesetzestreue Minderheit auch nicht mehr darauf rechnen, für ihre Sonderwünsche Unterstützung zu gewinnen. Die Linke hat sich hier immer spröde gezeigt, selbst wo es den Schutz allgemein jüdisch-religiöser Interessen galt. Also auch hier wird nur die Kraft, die der Gesamtjudenheit Deutschlands innewohnt, auf Berücksichtigung rechnen dürfen. Meine Überzeugung geht dahin, daß die Entwickelung unweigerlich zu einem Zusammenschluß drängt. Dann wird aber auch der Weg gefunden werden, der weder zur Zwangsorganisation noch zur Spaltung in zwei Konfessionen führen darf. Wie dem auch sei, eine innere Zerfleischung wäre jetzt ein Vergehen, das um seiner Folgen willen nicht zu sühnen wäre.

Und da wollten wir zu dem Gegensatz der uns vom liberalen Judentum trennt, noch eine besondere Feindschaft zwischen uns und dem Nationaljudentum erwecken? Wollten den „Austrittsgedanken", der, wie hervorgehoben, für die Verwaltung der religiösen Angelegenheiten innerhalb der Gemeinden Bedeutung hat, auch einer Bewegung gegenüber zur Herrschaft bringen, die selbst innerhalb Deutschlands durch die Befähigung ihrer Führer und die Begeisterung ihrer An-

hänger eine nicht zu unterschätzende Stoßkraft besitzt, im Ostjudentum aber zweifellos eine entscheidende Rolle spielt?

Nein! Dem Nationaljudentum gegenüber, das trotz allen prinzipiellen Gegensatzes, den wir genügsam unterstrichen haben, wenn auch nicht nach seinem Grundgedanken so doch nach den Kräften, die in ihm wirksam sind, dahin tendiert, sich immer mehr dem gesetzestreuen Judentum zu nähern, heißt es heute mehr als je das Trennende zurückstellen und das Gemeinsame betonen. Selbst wenn wir nicht aus den Gründen heraus, die oben angeführt wurden, zu den Forderungen der nationalen Autonomie für das Ostjudentum uns bekennen müßten, selbst wenn wir ihnen gleichgültig gegenüberstehen würden, wir müßten sie allein aus dem Grunde uns zu eigen machen, weil hier ein Boden für gemeinsames, brüderliches Wirken gewonnen wäre.

Aber vor allem! Es handelt sich nicht um uns allein, die wir gegenüber der großen Masse des gesetzestreuen Judentums eine zu vernachlässigende Größe sind. Diese Masse hat sich entschieden. Es wird uns entgegengehalten, wir dürfen nicht „Ungarn, halb Galizien und ganz Polen“ gegenüber intolerant sein. Haben sich diese Länder in der Gesamtheit ihrer Gesetzestreuen wirklich entschieden?! Von Ungarn weiß ich nur, daß es bisher überhaupt nicht hat gewonnen werden können. Ich beuge mich der Thoratreue und Thoragelehrsamkeit dieses Landes, wiewohl ich mancherlei in seiner Religionspolitik nicht verstehe. Ich verstehe nicht, daß man selbst sich eine ganz umfassende Bildung aneignet, seine Kinder von christlichen Gouvernanten erziehen läßt, aber einem Rabbiner, der sein Doktordiplom erwirbt, die Bekleidung eines Amtes in einer „orthodoxen“ Gemeinde verweigert. Ich verstehe nicht, daß „orthodoxe“ Gemeinden einen Vorstand wählen, der in seiner Gesamtheit das Religionsgesetz auch in seinen gewichtigsten Bestimmungen mit Füßen tritt. Doch wie gesagt, Ungarn hat sich bei allen Zugeständnissen die man gemacht, nicht dazu bewegen lassen, sich anzuschließen. Und Galizien? Nur mit seiner Politik wolle man uns verschonen!

Wir wollen die Geschichte dessen, was sich hier in den Wahlkämpfen früherer Zeiten abgespielt, lieber nicht aufrühren. Und Polen? Polen hatte doch wohl vorher keine eigene Meinung. Es wurde eben im gewünschten Sinne politisiert.

Ob die Leitung der Aguddas-Jisroel meinen Ausführungen zustimmen wird, weiß ich nicht, das aber weiß ich, daß ich hier nicht für mich spreche. Das Wort Dr. Unnas: „Die jüdisch-nationalen Forderungen selbst aber verwerfen, nur weil auch jene Parteien sie erheben oder gar sich mit den Vertretern der Assimilation zu verbinden, das würde eine bewußte oder unbewußte Förderung der Assimilation d. h. des nationalen Selbstmords bedeuten“ [1]) ist nur eine Stimme unter vielen So schmerzlich es mir war, Kritik an denen zu üben, die von ihrem Standpunkt aus nur das Beste wollen, so wenig konnte ich mich der Pflicht entziehen, der Sprecher derer zu sein, die aus dem heißen Empfinden heraus für die Zukunft der Gesamtheit des thoratreuen Judentums den Wunsch hegen, jene andere Wege einschlagen zu sehen. Was die Aguddas-Jissroel-Bewegung bringen wird, liegt noch völlig im Ungewissen. Was aber die ihrem Eigenwesen getreue russische Judenheit bedeutet, das ist sicher. Mit ihr in unlösbarer Einheit verknüpft zu werden, ist unsere Hoffnung. Diese Einheit zu erhalten, unser unverrückbares Ziel.

J. W.

Nachwort.

Das vorliegende Heft war bis auf diesen Bogen bereits ausgedruckt, als im Israelit eine Fortsetzung der obenerwähnten Artikelserie „Die nationale Autonomie und das gesetzestreue Judentum“ erschien. Sie enthält eine Auseinandersetzung zwischen Herrn Dr. P. Kohn und dem Vorsitzenden der Aguddas Jisroel. Wenn auch für die in Polen verfolgte Politik unsere obigen Ausführungen davon unberührt bleiben, so möchte ich doch ausdrücklich darauf hinweisen, daß der Führer der Aguddas-Jisroel seinen abweichenden Standpunkt in Sachen der Forderung der nationalen Autonomie in Polemik gegen Herrn Dr. Kohn noch unterstreicht.

---

[1]) Jeschurun IV, S. 577.

Probleme der Pentateuch-Exegese.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann, Berlin.

XV.

Der Auszug aus Ägypten, nebst den damit verbundenen Gesetzen.

Kapitel XII, 1—XIII, 19.

Der Auszug aus Ägypten wird erzählt in den Versen 12, 29—42, welche die Erzählung von 11, 8 fortsetzen. Doch ist diese Geschichte von so vielen gesetzlichen Vorschriften umrahmt, daß sie als besonderer Abschnitt gegeben und deshalb der vorhergehenden Erzählung ein kurzes Resumee (11, 9—10) angefügt wird. — Der Geschichte des Auszuges gehen nun zwei gesetzliche Abschnitte voraus (12, 1—20 und 12, 21—28), und ebenso folgen zwei Abschnitte gesetzlicher Vorschriften hinterher (12, 43—50 und 12, 51—13, 16). Der erste gesetzliche Abschnitt vor der Erzählung besteht aus zwei Teilen. Der erste erteilt Vorschriften über das in der Nacht vom 14. auf den 15. Nissan in Ägypten zu feiernde Pesach (12, 1—13). Der zweite Teil enthält die Gebote über das vom 15.—21. Nissan zu feiernde Mazzothfest (12, 14—20. Der zweite gesetzliche Abschnitt enthält einen Nachtrag zum ersten Teil des ersten Abschnitts, indem er berichtet, wie Mose einige Bestimmungen des göttlichen Befehls vor den Ältesten ergänzt und ihnen zugleich einschärft, daß sie diesen Pesachopfer-Dienst auch in der Zukunft im verheißenen Lande beobachten und die Kinder über die Bedeutung desselben belehren sollten (12, 21—27a). Daran schließt sich der kurze Bericht, daß das Volk nach Anhörung dieses Befehls sich verneigte und denselben auch ausführte (12, 27b—28). Bei der Wichtigkeit dieser Vorschriften darf es nicht auffallen, daß sie in zwei Abschnitten vorgetragen werden, zuerst als Befehl Gottes an Mose und Aharon, und sodann als Mitteilung Mose's an das Volk; zumal da der eine Abschnitt den andern ergänzt.

Der erste gesetzliche Abschnitt, welcher der Geschichtserzählung nachfolgt (12, 43—50), gibt nachträgliche Bestimmungen über die Teilnehmer am Pesachmahle. Im darauffolgenden Abschnitt (12, 51—13, 16) erteilt Gott zuerst einen Befehl zur sofortigen Heiligung der Erstgeburt. Darauf wird von Mose dem Volke sowohl das Gebot über die Mazzoth, als auch das über die Erstgeburt für die Zukunft mitgeteilt.

Zu bemerken ist noch, daß in dem Gesetzes-Abschnitt 12, 1—20 die Vorschriften über Pesach und Mazzoth in verschiedener Weise offenbart werden. Das Pesachgesetz gilt zunächst für die jetzige Zeit; es soll sofort zur Ausführung gelangen. Die Mazzoth-Vorschriften gelten dagegen nach 12, 14[1]) den kommenden Geschlechtern. Es wäre auch kaum denkbar, daß den Israeliten, die sich zur Reise anschickten, geboten worden wäre, ein siebentägiges Fest zu feiern (vgl. Pesachim 28b und 96b). Es erteilt auch Mose in seiner Rede den Israeliten nur die schon jetzt auszuführenden Pesach-Vorschriften (12, 21—23). Er befiehlt zwar besonders (12, 24—27), daß dieses Opfer auch von den kommenden Geschlechtern beobachtet werden soll, erwähnt aber noch nichts von den Mazzoth. Erst später, als man in Sukkoth angelangt war, verkündete Mose dem Volke die Vorschriften über das Mazzothfest für die Zeit der Niederlassung in Palästina. Hiermit ist die Anordnung unserer Gesetzesabschnitte im allgemeinen erklärt; über einzelnes wird noch weiter unten gesprochen werden.

Die Kritiker behaupten nun einstimmig, daß in unsern Abschnitten keine einheitliche Komposition vorliege. Es seien hier mehrere Quellen zusammengearbeitet. Man hat allenthalben teils Widersprüche, teils unzusammenhängende Verordnungen nebeneinandergestellt zu finden geglaubt. Zuvörderst meint man, vv. 14—20, die das Mazzothgesetz enthalten, müssen an den vorangehenden Abschnitt, der über das Pesachopfer handelt, erst später angehängt worden sein.

---

[1]) Vgl. noch vv. 15 und 19, wo von „den Häusern“ und vom „Einheimischen im Lande“ gesprochen wird.

Nach Bäntsch gehört v. 1 und vv. 3—13 zu P, v. 2 und vv. 14—17 zu Ps (sekundäre Bestandteile in P), und vv. 18—20 zu Pss (allerjüngste Bestandteile in P). Ebenso erklären die meisten anderen Kritiker die vv. 14—20 für eine jüngere Novelle. Die Nichtigkeit dieser Behauptung wird sich aber sofort aus folgender Betrachtung ergeben.

Das Festtagsgesetz Lev. 23 setzt den ganzen Abschnitt Exod. 12, 1—20 voraus. Dies zeigt sich in folgenden Punkten. Erstens: In Lev. c. 23 wird vom ersten und siebenten Monat gesprochen, ohne daß erklärt wird, welches der erste Monat sei. Es wird also auf Exod. 12, 2 (החדש הזה לכם וגו') Bezug genommen, einen Vers, der nach Bäntsch zu Ps gehören soll. Zweitens: Es ist augenscheinlich, daß Lev. 23, 5 (פסח לה') auf das ausführliche Gesetz in Exod. 12 Bezug nimmt; denn es ist doch nicht denkbar, daß ein Gesetzgeber die ganze Pesach-Verordnung mit diesen zwei Worten abgetan hätte. Ebenso aber muß der folgende Vers: „Am 15. dieses Monats ist ein Mazzothfest usw." das ausführliche Mazzothfestgesetz in Exod. 12, 14—20 voraussetzen. Denn es wäre doch absurd anzunehmen, P habe bloß verordnet, sieben Tage Mazzoth zu essen, ohne zu bestimmen, daß Gesäuertes verboten ist und daß dies nicht einmal in den Häusern vorgefunden werden darf, Bestimmungen, die nach den neuesten Kritikern bereits ältere Gesetzgebungen hervorheben (Exod. 13, 7; Deut. 16, 3—4). Nun stellt Bäntsch Lev. 23, 4—7 zu P und Exod. 12, 14—20 teils zu Ps teils zu Pss. Das ältere Gesetz ruht demnach auf dem jüngeren!! Drittens: In Lev. 23, 3 und 23, 28 wird für den Sabbath und Versöhnungstag jegliche Arbeit (כל מלאכה) verboten, während für die anderen Feiertage bloß die מלאכת עבודה untersagt wird. Wir haben im Kommentar zu Lev. (II 149) gezeigt, daß dieser Ausdruck ein term. techn. ist, der alle Arbeiten mit Ausschluß derjenigen, die zur Speisebereitung dienen, in sich begreift; mit andern Worten: der Ausdruck מלאכת עבודה setzt die nähere Erklärung in Exod. 12, 16 notwendig voraus. Andererseits zeigt der Nichtgebrauch dieses terminus in Exod. 12, 16, daß

diese Vorschrift älter ist als Lev. 23. Viertens: Lev. 23, 41 ist, wie ich im Comment. zu Lev. (II 131f.) nachgewiesen, aus Exod. 12, 14 herübergenommen.

Man hat aber eingewendet, der Abschnitt Exod. 12, 14—20 könne nicht die ursprüngliche Fortsetzung von v. 13 gewesen sein, da v. 17 die Ausführung aus Ägypten als Tatsache voraussetzt und das Mazzothfest zur Erinnerung daran gefeiert werden läßt (Bäntsch S. 97). Allein der v. 17 erklärt sich einfach, wenn man bedenkt, daß hier, wie v. 14 f. zeigt, das siebentägige Mazzothfest für die Zukunft angeordnet wird, in welcher der Auszug etwas bereits Vergangenes sein wird. Hier muß ebenso das Perfekt gebraucht werden, wie in Deut. 19, 14, wo es heißt: „Verrücke nicht die Grenze deines Nächsten, welche die Vorfahren gezogen haben in deinem Erbe, das du erben wirst.“ Wiewohl der letzte Satz die Besitznahme des Landes als noch in der Zukunft bevorstehend darstellt, spricht das Gebot dennoch von den in der Vergangenheit gezogenen Grenzen, weil diese Tatsache in der Zeit, für welche die Vorschrift verordnet ist, bereits der Vergangenheit angehören wird (vgl. Ibn. Esra zu v. 17).

Ein ferneres Zeugnis für die Zusammengehörigkeit des Pesachgesetzes (1—13) mit den Mazza-Vorschriften (14—20) bietet uns Ez. 45, 21 ff. Die Kritiker (z. B. Wellh. und Steuernagel, Deut. S. 59) meinen, in Ez. 45, 21 gelte Pesach als erster Tag der Osterwoche. Dann aber würde Ez. die Festwoche am 14. des Monats beginnen lassen. Das ist unmöglich! Was sollte denn den Propheten veranlassen, das Mazzothfest nicht, ebenso wie das Laubhüttenfest (45, 25), am 15. des Monats, als am Vollmondstage, zu eröffnen. Es ist also zweifellos das פסח in v. 21 nur das Vorfest, welchem das folgende חג שבעות ימים unmittelbar sich anschließt. Dies sagen deutlich die Gesetzes-Vorschriften in Exod. 12, 1—20. Dort wird in v. 12 von „dieser Nacht“, der Nacht vom 14. auf den 15., gesprochen. Darauf heißt es v. 14 f.: „Es sei euch dieser Tag zum Andenken und feiert ihn als Fest..; sieben Tage sollt ihr Mazzoth essen.“ „Dieser Tag“ ist

offenbar der 15. Nissan. Die Schrift hatte nicht nötig, dies zu sagen, da der 15. Tag zum vorhergehenden Abend gehört (vgl. Lev. 23, 27 und 32). Ebenso sagt Ez.: „Am 14. sei das Pesach." Er meint hier die Zeit „zwischen den Abenden" und „in der Nacht", die auf den 14. folgt, wie in Exod. 12. Zu dieser Annahme ist man um so mehr berechtigt, als, wie in meinem Kommentar zu Lev. (II 148) nachgewiesen, Ez. auch sonst Ausdrücke aus diesem Thora-Abschnitte entlehnt hat. Am Abend des 14., der schon zum 15. gehört, beginnt das „siebentägige Fest". Daß nach Ez. der Pesach-Tag von dem siebentägigen Fest verschieden ist, geht klar hervor aus Ez. 45, 22f., wo der Pesach-Tag mit ביום ההוא bezeichnet wird, während gleich darauf die שבעת ימי החג als besondere Tage genannt werden. Wenn also trotzdem Ez. in v. 21 das „Pesach" mit dem „siebentägigen Feste" zusammenstellt, als würden diese beiden Feste zusammenfallen, so konnte dies nur mit Rücksicht auf Exod. 12, 14 geschehen, wo „die Nacht" des „Pesach" als der Beginn des ersten „Mazzothfest-Tages" bezeichnet wird.

Eine noch größere Diskrepanz finden die Kritiker zwischen dem Pesachgesetze in Exod. 12, 1—13 und dem in 12, 21—27. Dillman (EL[3] S. 126) meint, man kann nicht sagen, daß die letztere Stelle den Befehl Gottes in 12, 3 ff. in der Hauptsache wiedergebe. Sie müsse vielmehr einer anderen Quelle (JE) zugewiesen werden. „Denn weder wie viel Stück Vieh auf eine Familie kommen und wie diese Tiere beschaffen sein sollen, noch auch von der Auswahl am 10. des Monats ist etwas gesagt. Außerdem ist mit הפסח (v. 21) das Passah als etwas dem Volke schon Bekanntes vorausgesetzt, womit stimmt, daß bei E und J das Volk zur Festfeier in der Wüste entlassen sein will." — Dagegen aber ist folgendes einzuwenden: Wie immer die Kritik sich die alte Passahfeier erklären mag (vgl. Dillm. l. c. 119 ff.), jedenfalls wird sie als ein Frühlingsfest angesehen. Das Fest aber, daß die Israeliten feiern zu wollen dem Pharao angaben, war ein von der Jahreszeit ganz unabhängiges; denn zu verschiedenen Zeiten unterhandelte Pharao mit Mose

wegen der Entlassung des Volkes (8, 21 ff.; 9, 27 f.; 10, 24 ff.). Das Fest mußte also ein allgemeines Opferfest gewesen sein. Außerdem sollte das Fest in der Wüste gefeiert werden, während das Passah auch nach Exod. 12, 22 f. in Ägypten bereitet wurde. Endlich ist es unmöglich anzunehmen, daß in 12, 21 mit הפסח an ein vormosaïsches Passah gedacht wird, da in v. 27 ausdrücklich als Grund der späteren Pesachfeier die Rettung Israels bei dem Sterben der Erstgeborenen in Ägypten angegeben wird.

Es ist überhaupt nicht denkbar, daß 12, 21—27 ein selbständiges Passahgesetz sein soll, da das Wesentlichste, das man bei einem solchen Gesetze erwartet, fehlt. Weder ist die Zeit der Opferung noch die der Verzehrung des Opfers angegeben. Es wird überhaupt vom Essen des Pesach gar nicht gesprochen. Und doch wird in v. 22 (keiner von euch gehe aus der Tür seines Hauses bis zum Morgen) vorausgesetzt, daß das Opfer für die Nacht geschlachtet wird. Ebenso kann aus der in v. 27 vorkommenden Bezeichnung als זבח gefolgert werden, daß es sich um ein Mahlopfer handelt. Ein selbständiges Gesetz hätte dies aber direkt ausgesprochen. Auch auf Kuenen machten die fraglichen Verse den Eindruck, daß hier kein selbständiges Gesetz vorliegt. Denn er behauptet (Einleitung S. 316): „In Kap. XII wird der Abschnitt v. 21—27 erst von R eingeschoben worden sein; er ist . . . jünger als das Deut. und steht P nahe, ist aber doch kein Bestandteil dieser Urkunde“. Als Grund, warum dieser Abschnitt für jünger als das Deut. erklärt wird, gibt Kuenen (das. S. 162) an, weil in Deut. 16, 1—8 von den in Exod. 12, 21—23 vorgeschriebenen Gebräuchen keine Spur zu finden ist. Allein wir haben bereits in „Die wichtigsten Instanzen usw.“ I S. 8 f. klar nachgewiesen, daß kein Widerspruch zwischen Exod. 12 und Deut. 16 existiert und daß ersteres Gesetz älter als das letztere ist.

Soviel aber ist sicher, daß 12, 21—27 sich nur als ein Nachtrag zu einem früheren Gesetze, und zwar zu 12, 1—13

verstehen läßt. הפסח mit dem Artikel ist nichts anderes als das in 12, 1—13 ausführlich behandelte Pesachopfer. 12, 1—13 hat das Pesachopfer bloß für die Nacht des Auszuges geboten. Damals sollte dies die Häuser der Kinder Israel vor dem „Verderben“ bewahren. Dieser Abschnitt wurde, wie unsere Weisen erklären, Mose und Aharon bereits am ersten Nissan offenbart, mit dem Auftrage (v. 3), ihn den Kindern Israel mitzuteilen. Dies haben sie natürlicherweise sofort getan, was nicht erst berichtet zu werden braucht. Wenn nun in v. 21 berichtet wird, daß Mose die Ältesten Israels berief und ihnen, als Vertretern des Volkes, den göttlichen Befehl für das Volk mitteilte, so brauchen die bereits oben gegebenen Vorschriften nicht wiederholt zu werden. Nur was oben nicht steht, obgleich es ebenfalls von Gott dem Mose offenbart wurde (da in der ganzen Thora vorausgesetzt wird, daß die von Mose mitgeteilten Gesetze nur Gottesoffenbarungen sind)[1], wird in dieser Mose-Rede nachgetragen. Der Hauptzweck dieses Nachtrags ist, das oben für die Gegenwart angeordnete Pesachopfer auch für die spätere Zeit nach der Eroberung des verheißenen Landes und die Unterweisung der Kinder über die Bedeutung desselben zu gebieten. Der Hauptteil dieses Nachtrags ist demnach vv. 24—27: „Beobachtet diese Sache usw“.; . . „beobachtet diesen Dienst.“ Um aber zu bestimmen, was unter „dieser Sache“ und „diesem Dienste“ zu verstehen ist, mußte vorher vom Pesachopfer gesprochen werden. Es wird daher die Haupt-Opferhandlung, die Sühne durch die Bestreichung der Türeinfassungen (welche damals die Stelle des späteren Altars vertraten) mit dem Blute des Opfers wiederholt und nebenbei die Art und Weise der Bestreichung genauer bestimmt. Alles andere konnte wegbleiben.

---

[1]) Um nur ein Beispiel dafür anzuführen; es wird in Exod. 23, 15 in der Rede Gottes mit den Worten כאשר צויתיך (wie ich dir befohlen) auf Exod. 13, 4—7 Bezug genommen, wiewohl die letzte Stelle nur eine Rede Mose's enthält.

Auch zwischen den beiden Mazzothgesetzen, dem in 12, 14—20 (der Mitteilung an Mose) und dem in 13, 3—10 (die Verkündigung Mose's an das Volk) haben die Kritiker viele Differenzen zu finden geglaubt. Es seien hierüber wieder die Worte Dillmanns (l. c. S. 139) angeführt. „Von מקרא קדש und Ruhefeier am ersten und siebenten Mazzothtag und von Strafdrohung gegen die Übertreter des Gebotes des Ungesäuerten steht in diesem Gesetz (13, 1—10) nichts; der Monat hat einen andern Namen, die Festtage im Monat sind nicht mit Zahlen angegeben; חג heißt der siebente, nicht der erste Mazzothtag."

Es sei nun zuvörderst erklärt, warum in dem Gesetze 13, 3—10 der Monat einen andern Namen hat und die Festtage im Monat nicht mit Zahlen angegeben sind. Es ist unmöglich mit manchen Kritikern (namentlich den der Wellhausenschen Schule) anzunehmen, daß die Feste nach JE und Deut. gar nicht genau fixiert waren, so daß der eine heute der andere morgen das Pesachfest feiern konnte. Abgesehen von anderen Gründen spricht schon der Wortlaut der Schrift in Exod. 13, 3; Deut. 16, 3; 6 deutlich genug dagegen; da hier bestimmt geboten wird, des Tages des Auszuges aus Ägypten zu gedenken und ihn zu feiern. Das Arbeitsverbot am siebenten Pesachtage (Deut. 16, 8; vgl. Exod. 13, 6) zeigt auch entschieden, daß dieser Tag für alle Israeliten ein und derselbe und fest bestimmt war, wie der Sabbath und Neumondstag (Amos 8, 5). Wenn nun trotzdem die Festtage im Monat nicht mit Zahlen benannt sind, so muß hierfür ein anderer Grund vorhanden sein, und dieser wird uns zugleich darüber Aufklärung geben, warum der Monat hier und sonst nicht mit der Ordnungszahl (erster Monat) sondern „Monat Abib" genannt wird.

Es ist nicht zweifelhaft, daß in Israel schon in den ältesten Zeiten nach Mondmonaten gerechnet wurde. Dafür spricht schon die Neumondsfeier, welche zu allen Zeiten bei ihnen in regelmäßiger Übung war (vgl. 1. Sam. 20, 5; Am. 8, 5; Hosea 2, 13: Jes. 1, 13 f.). Andererseits zeigt aber die

Bestimmung der Feste nach den Jahreszeiten, daß in Israel auch das Sonnenjahr eingeführt war, was ja bei einem Ackerbau treibenden Volke ganz natürlich erscheint. Auch P muß nach Sonnenjahren rechnen; da er ja sonst nicht gebieten könnte, am Pesach das Omer darzubringen (Lev. 23, 12), und Sukkoth im siebenten Monat und zugleich während der Lese zu feiern (Lev. 23, 39). Es muß also zugegeben werden, daß ungefähr alle drei Jahre durch Interkalation eines Monats das Mondjahr mit dem Sonnenjahr ausgeglichen wurde. Im bürgerlichen Leben, besonders beim Ackerbau treibenden Volke, mag aber die Rechnung nach dem Sonnenjahr gebräuchlich gewesen sein, das etwa, wie bei andern Völkern aus 12 Monaten zu 30 Tagen und 5 Tagen, die man am Schlusse des Jahres hinzufügte (Epagomenen), bestand. Diese Sonnenmonate hatten besondere Namen, welche die Jahreszeit, in die sie fielen, bezeichneten. Aus der Bibel sind uns vier solche Namen bekannt: אביב, Ährenmonat; בול, Regenmonat; זיו, Blumenmonat; אתנים, Monat der perennierenden Ströme. Dagegen hatten die Mondmonate bei den Israeliten vor dem Exil keine Namen, sondern nur Bezeichnungen mit Ordnungzahlen: erster Monat, zweiter usw. Erst im babylonischen Exil nahmen die Israeliten die Namen Nissan, Ijar usw. für die Mondmonate an.

חדש האביב ist demnach keineswegs identisch mit חדש הראשון (oder mit dem späteren „Nissan"); denn letzteres ist ein Mondmonat, während ersteres den ersten Sonnenmonat des Frühlings bezeichnet. Dies lehrt schon Raschi zu Sanhedrin 13 b v. שמור mit den Worten אביב הוא ניסן של חמה, „Abib" ist der Nissan (d. h. der erste Monat) des Sonnenjahres[1]. Die Feststellung des religiösen Kalenders lag den religiösen Häuptern des Volkes ob, und sie mußten vorzüglich darauf

[1] Durch die Erkenntnis, daß „Abib" ein Sonnenmonat ist, wird die von manchen Kritikern (neulich auch von Ehrlich) ausgesprochene Ansicht hinfällig, wonach חדש האביב der „Neumond des Abib" sein soll. Weitere Widerlegung dieser Ansicht vgl. in meinem Kommentar zu Lev. II 138.

achten, daß der 15. des ersten Mondmonats (Nissan), als der Anfang des Pesachfestes, in den Sonnenmonat Abib, den Monat der Gerstenreife falle, was gewöhnlich zur Folge hatte, daß auch alle übrigen Feste in der vom Gesetze geforderten Jahreszeit eintrafen. Fiel aber der 15. Nissan vor dem ersten Abib, so mußte ein Mondmonat (Adar scheni) eingeschaltet werden. Der 15. des ersten Mondmonats konnte somit der erste, zweite, dritte usw. bis 30. Abib sein. Da nun beim Volke nach den Sonnenmonaten gerechnet wurde, so wird in den für das Volk bestimmten Gesetzen, namentlich in den Vorschriften, welche die Jahreszeit des Festes bestimmen wollen, bloß angeordnet, Pesach im Monat Abib zu feiern. Welcher Tag im Abib zu feiern sei, konnte nicht gesagt werden; denn dies war ja nach obiger Auseinandersetzung unbestimmt. Hierdurch erklärt es sich am einfachsten, wie in einigen Gesetzesabschnitten die Monate ohne Benennung nach Ordnungszahlen mit genauer Bestimmung des Tages des Festes erwähnt werden, in andern aber der Monatsname ohne Tagesdatum angegeben ist. Letztere sind Gesetze für das Volk und nach Sonnenmonaten bestimmt; erstere genaue Angaben für die religiösen Häupter des Volkes, die aber, wie oben gezeigt, bei ihren Feststellungen die Jahreszeit berücksichtigen mußten[2]).

Darnach verschwinden die Hauptwidersprüche zwischen dem Gesetze von 12, 1—20 und 13, 3—10. In c. 12 ist die genaue Bestimmung des Pesach und Mazzothfestes für die Obrigkeit angegeben; es ist der 14. und 15. des ersten Mondmonats. Bei der Mitteilung an das Volk in 13, 3—10 erfährt das vorangehende Gesetz eine Ergänzung dahin, daß der erste Mazzoth-Festtag in den Sonnenmonat Abib

---

[2]) Diese von mir bereits im Jahre 1879 in „Magazin für die Wissenschaft des Judentums“ VI S. 104 f. ausgesprochene Ansicht findet in der Abhandlung von Dillmann „Über das Kalenderwesen der Israeliten vor dem babylonischen Exil“ in den Monatsberichten der Berliner Akademie 1881 S. 914—935 eine weitere Begründung. Vgl. mein „Die wichtigsten Instanzen usw.“ I S. 101 ff.

fallen müsse, weil auch der Auszug aus Ägypten im Monat Abib stattgefunden hat (13, 4f.; vgl. Deut. 16, 1 und meinen Kommentar das.). Es erklärt sich damit auch, daß diese Bestimmung für die Zeit der Ankunft ins verheißene Land getroffen wird; denn für diese Zeit sollte die Darbringung der Erstlingsgarbe am 16. Nissan vom אביב geboten werden (vgl. Lev. 2, 14 und meinen Kommentar das.). Das מקרא קדש und das Arbeitsverbot brauchte bei dieser Ansprache an das Volk nicht wiederholt zu werden. Die Wiederholung des Verbotes von Gesäuertem hat seinen besonderen Grund, den wir bei der Besprechung der anderen Differenz zwischen beiden Gesetzen finden werden.

Es erübrigt nur noch die Differenz zu erklären, daß in 12, 14 der erste Tag חג genannt wird, während nach 13, 6 der siebente Tag חג heißt. Die Behauptung Dillmanns, daß nach 13, 6 der siebente Tag חג heißt, ist dahin zu berichtigen, daß an letzterer Stelle gesagt wird: „am siebenten Tage ist ein חג dem JW.“ Was dieser Satz bedeutet, lernen wir aus Exod. 32, 5f. Dort heißt es: „„Aharon rief aus und sprach: „Morgen ist ein חג dem JW!“ Da standen sie des andern Morgens früh auf, opferten Ganzopfer und brachten Friedensopfer dar.““ Ein חג לי׳ ist also eine „Opferfeier dem JW zu Ehren.“ Ebenso wird der חג, den die Israeliten in der Wüste feiern wollten, dahin erklärt, daß sie dem JW opfern wollen (5, 1; 3; vgl. 10, 9; 25f.). Daher hat חג auch die Bedeutung „Festopfer“ (23, 18; Ps. 118, 27; Am. 5, 21; Mal. 2, 3) = חגיגה der Mischna-Sprache. Das Pesachopfer wird auch חג הפסח genannt (34, 25). Fälschlich wird dort von manchen neuern Auslegern dieser Ausdruck als „Pesachfest“ gefaßt und daraus gefolgert, daß das Mazzothfest schon im Pentateuch Pesachfest genannt wird. Es ist aber selbst in der jüdischen Liturgie für das Fest bloß der Name חג המצות im Gebrauch. חג הפסח ist vielmehr eine andere Bezeichnung des Pesachopfers und זבח חג הפסח identisch mit זבח פסח (12, 27). Daß das Pesachopfer hier mit drei Worten benannt wird, hat seine Analogie in dem Ausdruck זבח תודת שלמיו (Lev. 7, 15).

Nun spricht Mose in Exod. 13, 3 ff. zum Volke, das eben in Eile (בחפזון, 12, 11) das Pesachopfer verzehrt und aus Ägypten ausgezogen war. Diese Eile hatte bewirkt, daß ihr Teig מצה geblieben und so gegessen worden war (12, 39). Mose befiehlt daher dem Volke, daß es der Begebenheit dieses Tages stets eingedenk sei und nichts Gesäuertes esse (13, 3, vgl. Deut. 16, 3). Gott hatte bereits dem Mose vorher mitgeteilt, daß Pharao die Israeliten aus Ägypten hinaustreiben wird (11, 1), und hat deshalb geboten, das Pesach reisefertig in Eile zu essen (12, 11). Dies war auch der Grund des daran angeschlossenen Gebotes für die Zukunft, ein siebentägiges Mazzothfest zu feiern (12, 15). Allein nachdem das Ereignis des eiligen Auszuges tatsächlich eingetreten war, wiederholte Mose dieses Mazza-Gebot dem Volke, weil es erst jetzt die Bedeutung desselben erkennen konnte.[1])

Sodann befiehlt Mose (13, 5), nach dem Einzuge ins verheißene Land „diesen Gottesdienst“ im Monate Abib abzuhalten. Unter „diesem Gottesdienst“ ist nichts anderes als die eben begangene Pesachopferfeier zu verstehen, die auch oben 12, 25 ff. wiederholt mit העבודה הזאת bezeichnet wird. Die Neuern haben, durch ihre Zerstückelungstheorie irregeführt, das העבודה הזאת in 13, 5 auf das folgende Gebot, sieben Tage Mazza zu essen, bezogen. Allein in der ganzen Auszugsgeschichte wird unter עבד (auf Gott bezogen) die Darbringung von Opfern verstanden (vgl. 7, 16; 26; 8, 4; 16; 21 ff.; 9, 13; 10, 24 ff.). Abgesehen davon liegt es doch nahe, daß der Ausdruck in 13, 5 dasselbe bedeutet, wie der gleiche Ausdruck in 12, 25 f. Nachdem nun in 13, 5 verordnet wird, im Lande der Verheißung das Pesachopfer-Mahl (זבח פסח, 12, 26) zu halten, wird weiter in v. 6 geboten, darauf sieben Tage Mazzoth zu essen und am siebenten Tage wieder ein Festopfer (חג) dem JW darzubringen. Die Feier des ersten

---

[1]) Die Wichtigkeit des Gedenkens des eiligen Auszuges aus Ägypten wird in Deut. 16, 3 hervorgehoben; vgl. meinen Kommentar das. S. 258.

Tages brauchte nicht angeordnet zn werden, da sie schon jetzt diesen Tag feierten und in v. 3 in dem „Gedenken dieses Tages“ zugleich die zukünftige Feier desselben einbegriffen ist. Das Arbeitsverbot, sowie die Verordnung des מקרא קדש hatte gewiß Mose dem Volke ebenfalls mitgeteilt; jedoch wurde das, was bereits oben steht, hier in der Schrift nicht wiederholt; nur das Festopfer-Gebot wurde hier hinzugefügt, weil dies am siebenten Tage der עבודה, die in v. 5 für den Abend des ersten Tages geboten ist, entspricht[1]). Es besteht sonach kein Widerspruch zwischen 13, 3—10 und 12, 14—20.

Unsere Zurückweisungen der Angriffe gegen die Einheit der hier besprochenen Kapitelreihe haben sich mehrfach auch als positive Beweise für die Einheit derselben gezeigt. Wir haben bereits in Band IV S. 376 nachgewiesen, daß 12, 12 mit 12, 29 ff. zusammenhängt, da sonst der Umstand, daß P von der Tötung der Erstgeburt nichts erzählt, keine befriedigende Erklärung findet. — Die Eile und die Reisebereitschaft, die in 12, 11 (P) beim Pesachmahle geboten wird, erklärt sich nur durch den eilfertigen Anszug aus Ägypten 12, 33; 39 (J), vgl. Deut. 16, 3. הפסח in 12, 21 (mit dem bestimmten Art.) kann nur auf 12, 11 Bezug haben (oben S. 295). In 13, 3 kann היום הזה (dieser Tag) nur dadurch erklärt werden, daß der Tag bereits in 12, 17 genau bestimmt ist. Eben dadurch ist es nur begreiflich, daß in 13, 4 f. nur der Monat (Abib) und nicht der Tag des Mazzothfestes angegeben ist (oben S. 298). Ebenso setzt der Ausdruck „dieser Gottesdienst“ in 13, 5 die Pesach-Verordnung in 12, 21—27 voraus (oben S. 300), welche, wie gezeigt, auf das Gesetz 12, 3 ff. hinweist.

---

[1]) Nach der jüdischen Tradition konnte dieses Festopfer (חגיגה) an jedem der sieben Festtage dargebracht werden; der siebente Tag war nur der letzte Termin (vgl. meinen Kommentar zu Lev. II 145).

Von den Juden Ostgaliziens und ihrer Jugend.

Von Dr. med. Jacob Levy, Berlin, z. Z. im Felde.

I.

Der erste Tag in der ersten galizischen Stadt, die mein Fuß betrat, war ein שבת in Lemberg. So war ich denn gleich mediis in rebus. Schon stand ich Westjude mitten in dem echtesten ostjüdischen Milieu. Als thoratreuer Jude hat man sogleich das wohltuende Gefühl, in einem Idealland des Judentums zu weilen. Im Straßenbild nimmt der sich seiner jüdischen Kultur nicht schämende Jude einen wesentlichen Platz ein. Die ausgeprägte bärtige Physiognomie, die Nationaltracht mit dem langen Rock und dem Stramel heimeln einen an. Wohl gibt es in der großen Stadt unter den Jungen auch „Kurzröckige", sie treten indes im Bilde nicht hervor. Um die שבת-Ruhe in der Judenstadt zu spüren, brauchen wir nicht erst eines der überaus zahlreichen בתי כנסיות und בתי מדרשות zu betreten. Die Straßen selbst bieten das uns Westlern von Sonntag her bekannte Ruhebild. Die festlich geputzten Menschen stehen vor den Türen und gehen plaudernd spazieren, auf ihrem Gesicht jener bekannte Abglanz der Sabbathweihe. Fast der gesamte Marktbetrieb Lembergs,

[1]) Der Aufsatz enthält die Wiedergabe eines Referats, gehalten in der Vereinigung Jüdischer Akademiker zu Berlin (im B. J. A.) am 27. XII. 17. Es hat sich in unserer Vereinigung der Brauch herausgebildet, daß die Bundesbrüder, die längere Zeit im Osten geweilt haben und auf Urlaub in die Heimat kommen, über ihre Eindrücke hier referieren. Der Nutzen ist ein doppelter. Die hiesigen Bundesbrüder werden ständig über die mit der Ostjudenfrage zusammenhängenden Probleme auf dem Laufenden gehalten, können aus der Synthese der verschiedenen Beobachtungen sich ein klareres Urteil bilden als der einzelne von uns draußen, dessen Urteil ja naturgemäß durch örtliche und zeitliche Begrenzung eingeengt ist. Und es ergibt sich auf der anderen Seite der Vorteil, daß dem ins Feld Zurückkehrenden die hiesige Erörterung eine Fülle von Anregungen zu Urteil und Tat bieten kann, die ich auch für mich erwarte Denn die $^3/_4$ Jahre, die ich unter ostgalizischen Juden in Stadt und Land gelebt habe, reichen zu einem abschließenden Urteil nicht aus.

der zum größten Teil in den Händen des Juden ist, ruht — während am Sonntag geschäftliches Leben ist. Kurzum ein nationaljüdisches Milieu im guten alten Sinne des Wortes. Die Träger dieser auf dem Religionsgesetz beruhenden jüdischen Kultur wollen wir einmal als „Orthodoxe" bezeichnen.

Und doch, so einheitlich das orthodoxe Milieu mit den gleichgekleideten Menschen äußerlich erscheint, so zersplittert ist es, wenn man näher an das Bild tritt. Von dem tiefgreifenden Gegensatz zwischen den Chassidim, die hier in großer Überzahl sind, und den Misnagdim will ich schweigen. Nein, innerhalb dieser Gruppen gibt es — namentlich unter den Chassidim — Spaltungen bis in kleinste Gruppen und Grüppchen Man kann fast sagen: jedes Individuum ist ein Typus für sich. Da scheiden sich die Parteien, je nachdem welchem Rebbe sie zugehören; die einen sind Anhänger des Belzer Rebbe, die anderen des Sadogorer, die dritten des Czortkower usw. In den Großstädten bilden die einzelnen בתי מדרשות die vielfach Berufsgemeinschaften sind, Gruppen für sich, die sich gewöhnlich gegenseitig heftig befehden. Die auch uns deutschen Juden nicht unbekannte Sucht, irgendwo eine Rolle zu spielen, ist vielfach die Trägerin dieser Parteikämpfe und sie zögert nicht, den Streit bis in die kleinsten Grüppchen hineinzutragen, bis schließlich der ganze jüdische Komplex in Atome aufgelöst ist. Diese inneren Zwistigkeiten setzten schon im Frieden den Bestrebungen einer orthodoxen Gesamtorganisation den unerfreulichsten Widerstand entgegen, und infolge der Zersplitterung sind die Neologen die tertii gaudentes in der jüdischen Gemeindeverwaltung, in der kein einziger Orthodoxer sitzt. Allerdings muß ich gestehen, daß ich kaum einen orthodoxen Juden kennen gelernt habe, der die Fähigkeit besäße, die orthodoxen Interessen innerhalb des Gemeindevorstandes richtig wahrzunehmen, und eine geeignete Persönlichkeit wäre, die Gemeinde nach außen würdig zu vertreten.

Denn noch verhängnisvoller als die Zersplitterung ist

der Mangel an orthodoxer individueller Ausbildung der Führer und des Volkes. Er ist im wesentlichen an der Zersplitterung schuld. Den Idealtypus des Juden, den wir im Osten zu finden hoffen, müssen wir in Ostgalizien mit Laternen suchen. Wohl gibt es solche Typen unter den Chassidim ebensogut wie unter den anderen. Es gibt למדנים, wie sie eben nur der Osten hervorzubringen vermag, deren religiöse Betätigung vorbildlich ist. Doch leider fehlt den meisten von ihnen der Maßstab für die umgebende Kultur, mit der sie jede Auseinandersetzung scheuen. Es fehlt ihnen auch das Augenmaß für die Kluft der Weltanschauungen, die sich innerhalb der Judenheit entwickelt haben. Sie sehen in dem Assimilanten, in dem Zionisten nur das Individuum den פושע für dessen persönliches Verhalten sich vielleicht diese oder jene Gründe als Entschuldigung anführen lassen, sehen in ihm aber nicht den Vertreter eines Prinzips, das eine Gefahr für unser Judentum darstellt. Wenn man diese Weltfremdheit hinsichtlich der modernen jüdischen Zeitströmungen als gegeben nimmt, wird man vielleicht verstehen, daß ein orthodoxer Rabbiner sich nicht scheut, mit dem Orgelprediger zusammen im בית דין zu sitzen. Das orthodoxe Selbstbewußtsein, das orthodoxe Zusammengehörigkeitsgefühl ist es, das ihnen abgeht. So schlägt denn die Erkenntnis der Notwendigkeit bewußt orthodoxer organisatorischer Arbeit nicht tief genug Wurzel. Und auf der anderen Seite sehen wir den Pädagogen mit seinem Blicke auf das Individuum ratlos dastehen, den immer stärker um sich greifenden Bruch zu heilen.

Qualis rex, talis grex! Die breite Masse der Orthodoxie ist dort ebenso wie bei uns עם הארץ. Nur hat dieser עם הארץ vor dem unseren das voraus, daß die Juden selber zwar des Gesetzes unkundig doch durch das Jahrhunderte alte im Gesetz beruhende Milieu stark in ihren Gefühlen und ihrem gefühlsmäßigen Handeln beeinflußt sind. Hierzu trägt auch nicht wenig die mehr an das Gefühl appellierende Art des Chassidismus bei. In seltener Treue hängen sie an ihren

Rebbes und schwören auf ihr Wort, während das eigentliche Lernen stark vernachlässigt wird. Damit hängt wohl in erster Linie zusammen, daß bei ihnen die Peinlichkeit in der Befolgung der Vorschriften fehlt. So entsteht ein dem Beobachter zunächst unverständlicher und ihn peinlich berührender Kontrast zwischen dem äußeren Gebahren und der sittlich religiösen Betätigung. Wir können es nicht verstehen, wie der auf kleinste äußerliche Bräuche achtende Jude, der seinem Rebbe treu ergebene חסיד im Geschäft die Vorschriften über משא ומתן ganz außer acht läßt, wie er unbekümmert um die hereinbrechende Nacht am Freitag Abend seinen Handel fortsetzt, wie er die sittliche Entartung seiner Kinder stillschweigend duldet. In Lemberg ist seit der Zeit von ר׳ יוסף שאול das Tragen am שבת innerhalb der Stadt erlaubt. Ich habe in den Vorstädten kaum einen Juden getroffen, der am שבת nicht getragen hätte. Die Frauen brauchen nicht „fromm“ zu sein. Sie können lesen und treiben was ihnen beliebt. So ist denn in vielen Gegenden — wie ich mir habe sagen lassen — mit der Zuverlässigkeit des Haushalts gar oft nicht zu rechnen. Dieser Mißstand soll im Kriege erschreckend zugenommen haben. Als Zeichen dafür sei die Tatsache erwähnt, daß in ganz Lemberg mit seinen vielen Tausenden Juden kein einziger der jüdischen Wurstläden zuverlässig כשר sein soll. Die gewissenhaften Juden beziehen ihre Wurst aus Krakau. Daß die jüdische Gemeinde sich um כשרית gar nicht kümmert, liegt nicht nur an der Zusammensetzung des Gemeindevorstandes, sondern auch an der Indifferenz der Orthodoxen. Am schlimmsten zeigt sich die Nachlässigkeit in der jüdischen Erziehung der Jugend, über die wir nachher im Zusammenhang sprechen wollen. Also wahrlich ein schwerer Kontrast zwischen dem äußeren Schein und dem religiös-sittlichen Handeln! Und doch sollte man sich hüten, in schnellem Urteil über die „Scheinheiligkeit“ dieser Juden den Stab zu brechen. Für vieles mag die bittere wirtschaftliche Not eine gewisse Entschuldigung sein. Wichtiger noch ist zur Erklärung des Kontrastes die schon

erwähnte Tatsache, daß diese Juden viel mehr Gefühls- als Verstandesjuden sind, und wie oft versagt nicht das auf sich selbst gestellte Gefühl dort, wo strenger Wille, eiserne Energie und Konsequenz gefordert werden. Schließlich aber muß man berücksichtigen, daß diese Juden durch ihr äußeres Verhalten gar nicht beabsichtigen, den Schein besonderer „Heiligkeit“ zu erwecken. Das äußere Gebaren ist bei den meisten nichts mehr als das Produkt des spezifisch national-jüdischen Milieus, von dem wir eingangs gesprochen haben. Man mag es aufs tiefste bedauern, daß die geschichtliche Entwickelung so weit geführt hat, aber man hüte sich, die Kinder dieser Entwickelung zu scheinheiligen Sündern zu stempeln.

Der breiten Masse der Orthodoxie stehen die beiden anderen großen Gruppen der jüdischen Bevölkerung gegenüber: die Assimilanten und die Zionisten. Eine scharfe Scheidung der drei großen Gruppen ist im Einzelfall oft nicht möglich; wir finden vielmehr — wie bei jeder organisierten Entwickelung — häufig Übergangsformen vor. Zwischen den Orthodoxen und der auf dem Boden des religiösen Nationalbegriffs stehenden zionistischen Masse stehen die in geringer Zahl vorhandenen Misrachisten; die Orthodoxie und die Assimilation berühren sich dort, wo der Mann ein gläubiger Chossid, die Familie jedoch auf assimilatorischem Boden steht. Von diesen Übergangserscheinungen müssen wir in der Analyse abstrahieren, wollen wir zur Erkenntnis der Typen gelangen.

Die Assimilation mag wohl in allen Ländern ein gleiches Gesicht zeigen. Die polonisierende Assimilation in Galizien ist ein Zwillingsbruder der Assimilation hierzulande. Hier wie dort zeigen sich die großen Zahlen der Mischehen, und überall erblicken wir die Schlußsteine der Entwickelung in der Taufe. Die Reichen waren die ersten, die ins Lager der Assimilanten übergingen. So kam es, daß von den alten vornehmen jüdischen Familien Galiziens, dem sog. „jüdischen Adel“, den Bernsteins, den Horowitz usw. kaum ein Sproß

vorhanden ist, der noch als Jude fühlt. Und so kam es auch, daß bald die Gemeindeverwaltung in den Großstädten, beispielsweise in Lemberg, in die Hände der Assimilanten überging, die bewußt die orthodoxen Interessen vernachlässigten. Erst vor wenigen Jahren gelang es den Zionisten, sie aus der Übermacht in der Gemeindeverwaltung zu verdrängen.

Der Zionismus hat die Hoffnungen, die man an seinen Eintritt in die Gemeindeverwaltung geknüpft hat, leider nicht erfüllt. Das Prinzip des ירעה עד שיסתאב, das unter den Reformern für die Orthodoxie galt, besteht nach wie vor unter dem zionistischen Regime. Daran hat nichts geändert, daß aus dem assimilatorischen Orgelprediger ein zionistischer geworden ist. Wir wollen unser Auge durchaus nicht den Verdiensten verschließen, die der Zionismus in Galizien auf dem Gebiete der Wohltätigkeit und vor allem im Kampf mit der Assimilation aufzuweisen hat. Aber diese Verdienste dürfen uns nicht blenden, wenn wir den Grundzug des galizischen Zionismus erkennen wollen. Dieser verkörpert durchaus einen religionslosen, oft sogar religionsfeindlichen Nationalismus. Das hängt eng mit jenem begrifflichen Unterschied zwischen zionistischem und orthodoxem Nationaljudentum zusammen, auf den ich in diesem Zusammenhang einzugehen mir ersparen muß; diese Entwickelung verdankt aber andererseits ihre Entstehung dem besonderen Nährboden, den der Zionimus in Galizien gefunden hat.

Zwei Faktoren sind es, die die orthodoxen Elemente dem Zionismus in die Arme getrieben haben und sie auch heute noch ihm zuführen. Es ist erstens die Parole der Jugend „Freiheit, fort vom Alten, zu neuem Denken, zu neuer Tat!“ Besonders laut erscholl der Ruf in der ersten Sturm- und Drangperiode, heute ist es wohl entschieden matter geworden durch die allmähliche ernüchternde Erkenntnis der Werte des Alten. Wir kennen diesen Ruf ja auch aus den anderen Ländern des Ostens, wir haben ihn auch bei uns gehört. Da tritt nun der neue jüdische Nationalbegriff auf und lehrt: du kannst frei sein von עול תורה und

עול מצות und doch ein guter Jude sein und bleiben. Das verfehlt seine Wirkung nicht. So war es innere Notwendigkeit, daß der galizische Zionismus das Prinzip der Religionsfreiheit auf die Fahne schrieb. Ein Nonsens ist es zu glauben, er hätte hier wie anderswo eine positive thoratreue Richtung nehmen können, wenn die Orthodoxie von vornherein an dem Bau des Zionismus mit gearbeitet hätte. Das eine schließt das andere aus. Hätte sich die galizische Orthodoxie des Zionismus bemächtigt, so hätte er eben nicht die grandiose Entwickelung genommen, die wir an ihm bewundern können.

Der zweite Faktor, der einem Magneten gleich die Scharen dem Zionismus zuführt, ist die starke Betonung des Nationalbewußtseins. Der willkommene Helfershelfer ist hier die österreichische Verfassung, nach der jeder Staatsbürger Angehöriger einer bestimmten Nationalität ist. Soll der Jude sich als Deutschen, als Polen oder gar als Ruthenen bezeichnen? Die meisten bezeichnen sich als der polnischen Nationalität angehörig; wer mit den jüdisch - polnischen Gegensätzen vertraut ist, sieht sogleich den Mangel einer solchen künstlichen Konstruktion. So wird der Jude von selbst zum jüdischen Nationalbegriff geführt. Das nationale Moment ist es auch, das die aus der Orthodoxie stammenden Anhänger — und das sind die allermeisten — besonders anlockt. Sie glauben, eine innere Verwandtschaft zwischen ihrem gefühlsmäßigen Judentum mit seinem nationalen Milieu und dem Nationalgefühl des Zionismus zu finden. Sind sie aber einmal in den Bann des Zionismus geraten, dann trägt sie Gesellschaft und Idee fort aus dem Lande der תורה. So ist der Zionismus der Bundesgenosse des Amhaareztums und des einseitigen Gefühls-Chassidismus. Mehr als diese beiden führt er zur Vernachlässigung des מצות bei den Alten, zur religiösen Anarchie bei den Jungen.

Wenn wir nun eine Projizierung dieses komplizierten jüdischen Milieus auf die Jugend vornehmen wollen, müssen wir uns vor Augen halten, daß in Galizien ein Schulzwang nicht besteht, daß jede der oben genannten Gruppen infolge-

dessen die Freiheit hat, ihre Jugend so heranzubilden und zu erziehen, wie sie es auf Grund eigener Systeme für richtig hält. Jede Gruppe hat dementsprechend die Jugend, die sie verdient.

Als die Emanzipation zur Durchführung gelangte, füllten sich die Hallen der Gymnasien mit jüdischen Schülern. Die Gründe, weshalb die Juden ihre Kinder mit Vorliebe ins Gymnasium schicken, sind aus Deutschland bekannt. Hinzukommt in Österreich die Unentgeltlichkeit des Besuchs. Das traurige Ergebnis dieses Fluges in die Sonne war eine vollständige Entfremdung der Jugend von dem Elternhause ebenso wie von der Religion der Eltern. Mit Stolz und Verachtung sahen die „gebildeten" Söhne in der schmucken Uniform auf die „ungebildeten" schäbig gekleideten Väter. Man konnte sich nicht genug damit tun, sich ganz und gar und möglichst restlos als Polen aufzuspielen. Als Jude erkannt zu werden war die größte Schande. Und die Jungen, die nicht die Gymnasien besuchten, sahen in ihren uniformierten Altersgenossen ihr Ideal. Am schlimmsten trieb es die weibliche Jugend in der Sucht, in die polnische Gesellschaft Aufnahme zu finden, oder, da dies nur bei einigen Bevorzugten möglich war, es mindestens den Polinnen gleichzutun. So verlor die sich selbst überlassene Jugend ihr jüdisches Leben und Streben, ihr jüdisches Selbstgefühl nicht nur, sondern auch ihren sittlichen Halt.

Dieser traurigen Entwickelung Einhalt geboten zu haben ist das hervorragende Verdienst der zionistischen Jugendbewegung. Das neue Ideal fand begeisterte und beredte Vorkämpfer, die auch planmäßig zu organisieren verstanden. So löste die zionistische Jugendbewegung den Indifferentismus der Assimilation und auch den Indifferentismus der Orthodoxie ab. Die zionistische Erziehung beginnt — fast möchte man sagen — mit der Wiege. In Kindergärten lernen die Kleinen hebräisch sprechen. In Lemberg wird beispielsweise den 4—5 jährigen auf dem Wege des עברית בעברית durch Anschauung die hebräische Sprache beigebracht, so daß die

Kinder von sechs Jahren bereits fließend hebräisch sprechen und in der hebräischen Sprache denken können. Die jüdische Gymnasialjugend ist fast ganz den Armen der Assimilation entrissen. Eine vorbildliche Organisation der Schüler, die dort ebenso verboten ist wie hier, windet ein starkes Band um die jüdischen Gymnasiasten. Die Form der Organisation ist etwa die des „Blauweiß“, nur daß sie im Einzelnen noch konsequenter durchgearbeitet ist. Jede Klasse hat ihre eigene Gruppe der שומרים, wie sie sich nennen, die gesondert unter Leitung eines älteren Mitglieds Ausflüge machen. Diese wird der Rahmen für die nationaljüdische Erziehung. Zur körperlichen Ausbildung dient hierbei das Marschieren und Turnen, wobei die jüdische Sprache als Kommandosprache dient. Zugleich wird aber auch Geist und Gemüt in der beabsichtigten Weise gelenkt. Draußen im Walde werden jüdische, meist hebräische, Lieder gesungen, populäre Schriften über jüdische Geschichte, über Geographie Palästinas, insbes. über die jüdischen Kolonien, über die zionistische Organisation gemeinsam gelesen und besprochen, kurzum eine Art Fuxenunterricht. Es ist eine Freude zu sehen, wie die Jungen so eifrig bei der Sache sind. Man spürt den Hauch des Lebens und versteht, warum der Zionismus eine so tiefe Wirkung auf die galizische Jugend ausübt. Aber in den Becher der Freude mischt sich die Bitternis des Gedankens, daß so vorzügliches Menschenmaterial, das nur der Bearbeitung harrt, nur zu einem Torso verarbeitet wird. Unter den zahlreichen jüdischen Gymnasiasten Lembergs, die nun zum allergrößten Teil der שומרים-Organisation angehören, ist kaum einer, vielleicht kein einziger, der am שבת nicht schreibt. Die Neueingetretenen werden in feierlicher Weise bei dem Flattern des blauweißen Banners auf die עשרת הדברות verpflichtet — allerdings nicht auf die ע"ה der תורה, das ist doch schon wegen des לא תעשה כל מלכה nicht angängig, sondern auf besondere ע"ה der שומרים-Organisation. Dementsprechend ist denn auch der Ton, der bei den Veranstaltungen der שומרים herrscht. Ohne sich zu waschen, ohne eine ברכה zu

sprechen, verzehren die Jungen ihr Brot. ויאכל וישת ויקם וילך. Die Assimilation an עשו hindert sie auch, ברכת המזון zu sprechen. Sie essen und trinken, stehen auf und wandern weiter. —

Der Knabenorganisation entsprechen auch die Mädchengruppen, und daß die zionistischen Studentenverbindungen, von denen an Universität und technischer Vorschule mehrere bestehen, in dem gleichen religiösen Sinne tätig sind, versteht sich nach alledem von selbst. Man wird nun vielleicht entgegnen: warum klagen, ist die zionistische Jugend nicht eine erfreuliche Erscheinung, wo doch früher die Assimilation unter ihr herrschte? Käme die zionistische Jugend nur aus Assimilantenkreisen, dann hätte der Frager recht. Aber in Wirklichkeit sind die zionistischen Gymnasiasten und noch mehr die übrige Jungmanschaft des Zionismus Kinder orthodoxer Eltern, und mit dem Eintritt in das Gymnasium und die שומרים-Organisation sagt der Junge der Befolgung des Religionsgesetzes Lebewohl.

Ist schon in der Großstadt diese Entwickelung überaus schädlich, so bildet sie eine noch größere Gefahr für die Landbevölkerung. Ich war zuletzt in einer als besonders fromm geltenden Gegend, und doch ist auch hier überall der Einfluß des Zionismus bemerkbar. Der den Juden innewohnende Drang nach Bildung führt auch die Dorfjugend den Gymnasien der Kreisstädte zu, und mit der neuen Auffassung des Judentums ausgestattet kehrt sie heim und verbreitet diese besonders leicht, da der Gymnasiast dort als Autorität angestaunt wird. Auch hier löst der Zionismus nicht die Assimilation, sondern die Orthodoxie ab.

Wie ist es nun um die orthodoxe Jugend bestellt? Von bewußt orthodoxer Jugend kann eigentlich nur bei einem geringen Teil die Rede sein. Die orthodoxe Jugend ist das Spiegelbild der ostgalizischen Orthodoxie in ihrer ganzen Verworrenheit, und die Jugenderziehung der Orthodoxie — in Lemberg ebenso wie auf dem Lande — ist das traurigste Kapitel meiner Beobachtungen. Ich will zum Besten der

dortigen Juden annehmen, daß es vor dem Kriege weitaus besser war. Wenn man von einem verschwindend geringen Kreise absieht, ist das Resultat einer bewußten Erziehung eigentlich Null. Die חדרים sind zum größten Teil geschlossen, die מלמדים sind eingezogen oder gehen betteln. So lernen die Knaben kaum hebräisch lesen, von einem Eindringen in den Sinn des Gebetes oder einem tieferen Verständnis des חומש, von elementarer profaner Bildung (Rechnen, deutsch oder polnisch lesen) kann selbst bei denen nicht die Rede sein, die die wenigen חדרים besuchen. Was die Knaben zu Hause lernen, ist nicht der Rede wert, da der Vater den Tag über seine Geschäfte hat. Um der Erziehung der Mädchen kümmert sich niemand; sie können lesen, lernen und treiben, was sie wollen. So lungern denn die Knaben und Mädchen auf den Straßen herum und sind den Gefahren der Straße ausgesetzt. Das einzige Interesse der Jungen ist schon im frühen Alter das Geschäft. Wenn trotz dieser außerordentlichen Vernachlässigung noch jüdisches Gefühl in ihnen pulsiert, so ist das im wesentlichen der unbeabsichtigte, unbewußte Einfluß des jüdischen Milieus. Daß dieser Einfluß aber nicht so nachhaltig sein kann, irgendwelche Anfechtungen selbst leisester und niedrigster Art abzuweisen, liegt auf der Hand. So wird die breite Masse der jüdischen Jugend Freigut, הפקר. Jeder, der will, langt zu und holt sie sich. Zuerst die Assimilation, jetzt mehr der Zionismus; was übrig bleibt, ist bestenfalls עם הארץ, und der eigentliche Eigentümer, das orthodoxe Judentum, meldet sich nicht, um von seiner Jugend Besitz zu ergreifen.

Ausgehen könnte eine Restitution nur von jenem kleinen Teil der Jugend, die wirklich orthodox im alten Sinne geblieben, die noch על ברכי תורה erzogen, die noch jenes Maß von jüdischem Wissen sich aneignet, das wir an den Ostjuden zu bewundern haben. Daß diese Gruppe aber bisher keinen Einfluß ausüben konnte, ist verschuldet durch die bekannte hermetische Abschließung von der Außenwelt. Wir verstehen ja, daß die Alten angesichts der demoralisierenden und

degenerierenden Assimilation, angesichts der thoraentfremdenden Wirkung des Zionismus sich weigern, ihre Kinder aufs Gymnasium zu schicken. Typisch für die Stellungnahme dieser Kreise ist das Verhalten des Belzer Rebbe, der sich gegen eine Petition wandte, in der die Regierung um Befreiung der jüdischen Gymnasiasten vom Schulbesuch am שבת gebeten wurde. Er begründete seinen Standpunkt damit, daß viele fromme Leute, die jetzt ihre Kinder dem Gymnasium fernhalten, dann diese den Gefahren der schlechten Umgebung aussetzen würden. Wir verstehen ja, daß man der heranwachsenden Jugend keine philosophischen Schriften in die Hand geben will, verstehen vielleicht, daß man sie von der fremden Dichtkunst fernzuhalten, alle Träger fremder Kultur möglichst auszuschalten sucht. Aber während auf der einen Seite die jiddische — zionistisch geleitete — Presse ungestraft ihren Einfluß ausübt, wird auf der anderen Seite der Bogen bisweilen allzustraff gespannt. So ist es in manchen durchaus ernst zu nehmenden Kreisen streng verpönt, תנ"ך mit der Erklärung des מלבים zu lernen. Gerne wollen wir anerkennen, daß es weniger Feindschaft gegen die profane Bildung als solche ist, die zu dieser Absonderung führt, sondern Taktik der Notwehr gegen den um sich greifenden Abfall. Wir verstehen die Motive, und doch können wir sie nicht in dieser extremen Weise weiter wirkend wünschen, nachdem das System so kläglich Schiffbruch gelitten hat.

Was wollen wir neues an die Stelle setzen? Diese Frage bewegt jeden von uns, der das Elend erkennt. Eine durchgreifende Änderung kann nur von grundsätzlicher Reform des Schulwesens erwartet werden. Diese ist eine Frage für sich, und da auch ihre Lösung jetzt im Kriege dort nicht zu erwarten steht, will ich nicht näher auf sie eingehen. Doch ließe sich schon jetzt manche Stütze an dem morschen Bau anbringen, die den Ruin wenigstens so lange aufhalten könnte, bis ein neues Gebäude errichtet ist. Die berufene Instanz, die sich diese Aufgabe setzen sollte, ist zweifellos die Aguddas Jissroel. Wenn ich in meinen Ausführungen kein Wort über die A. J. habe verlauten lassen,

so liegt das daran, daß man in der Tat fast nichts von der A. J. in Ostgalizien merkt. Wohl wurden kurz vor Kriegsbeginn in einzelnen größeren Städten Ostgruppen der A. J. gegründet; doch bald übte dort wie bei uns der Krieg seine lähmende Wirkung auf die Tätigkeit aus. Dort allerdings mit größerem Rechte als bei uns. Denn es kam die russische Invasion, die zahlreiche galizische Juden, unter ihnen die Führer der A. J.-Bewegung, ins Hinterland flüchten ließ. In Wien wird zwar eine nicht zu unterschätzende philanthropische Tätigkeit, besonders für die galizischen Flüchtlinge, ausgeübt, aber das ureigene Gebiet, die Förderung der אמונה in Galizien, wird vielleicht nur in dem Waisenhausprojekt gestreift. An sich ist die Gründung orthodox geleiteter Waisenhäuser für die Kriegswaisen mit jüdischer und profaner Heranbildung — wie sie die A. J. erstrebt — eine zweifellos bedeutsame Aufgabe; die starke Befehdung des Projekts seitens der Zionisten spricht eher für als gegen das Werk. Jedoch käme die Gründung nur einem ganz kleinen Bruchteil der Bevölkerung zugute. Für die große Menge muß gearbeitet werden! Im einzelnen müßte die A. J. in den Städten Kommissionen einsetzen, die anstelle der uninteressierten Gemeindeverwaltungen zumindest für Wiederherstellung der alten Unterrichtsverhältnisse, der alten חדרים Sorge tragen, in denen anständig besoldete, wenigstens jüdisch gebildete מלמדים angestellt werden. Vor allem aber müßte — und darauf lege ich den größten Wert — dort eine kräftige Jugendorganisation der A. J. ins Leben gerufen werden. Daß dies auch während des Krieges möglich ist, beweisen meine Erfahrungen bei der Gründung eines orthodoxen Jugendvereines in Lemberg. Nur die Jugend kann es sein, die dort den Anfang macht. Die Alten sind durch vielzuviele Vorurteile von einander getrennt. Die Jugend ist viel eher geneigt, sich in Begeisterung für ein Ideal über manche historisch begründete Schranken hinwegzusetzen, die das bedächtige Alter beiseite zu schieben sich sträubt. Leider fehlen infolge des Krieges gerade die zahlreichen Kräfte der

reiferen Jugend, doch es genügt eine einzige Persönlichkeit am Ort, die als Vorbild in Anschauung und Tat in der Lage ist, die Jugend für unser altes Ideal zu begeistern. Da wäre es nun Aufgabe der A. J. — und diese Aufgabe ließe sich sogar jetzt in Kriegszeiten lösen — in die wenigen größeren Städte je einen einzigen jungen Mann zu entsenden, der jüdisches und profanes Wissen in sich vereint, und so Schöpfer und geistiger Leiter der Jugendgruppe werden kann. Solche jungen Männer gibt es in Österreich und besonders in Ungarn noch genügend. Vielleicht würde ein kleiner Zuschuß genügen, um diese zu veranlassen, ihren Wohnort mit einer galizischen Stadt zu vertauschen. Auf diesem Wege könnte man meiner Meinung nach schon einen erheblichen Fortschritt anbahnen ohne das schwere Geschütz der Schulreform aufzufahren. In entsprechender Weise müßte die Gründung von Mädchengruppen vor sich gehen.

Ein dreifaches wäre die Aufgabe dieser Jugendvereine. Erstens den aus den Kreisen des עם הארץ stammenden Mitgliedern die positiven jüdischen Kenntnisse zu übermitteln, die zum Verständnis für die jüdische Lebensführung erforderlich sind. Zweitens bei ihnen sowie den mit jüdischem Wissen ausgestatteten Mitgliedern die Geschichte des jüdischen Volkes und seine Literatur, insbesondere die einzelnen מצות in ihrem Sinn und Zusammenhang dem Verständnis näher zu bringen, was etwa in der Art von S. R. Hirsch angestrebt werden könnte. Die „19 Briefe“ beispielsweise, die ich in Lemberg vorgetragen und erläutert habe, fanden ein mich selbst überraschendes Interesse bei der Jugend. Wenn dieser zweite Erziehungsfaktor auch schon erheblich zur Hebung des orthodoxen Selbstbewußtseins und Zusammengehörigkeitsgefühls dienen kann, so wird der dritte Faktor den Erfolg abrunden können. Ich denke an die Aufklärung über jüdische Zeitströmungen.

Stützen müssen sich die Jugendgruppen, wie gesagt, immer auf die streng gesetzestreuen chassidischen Kreise. Daß es viel schwerer ist, solche Mitglieder zu werben, als

die indifferenten Kreise, liegt nach dem Gesagten auf der Hand. Doch die Schwierigkeiten waren in Lemberg zu überwinden, uud wenn erst einmal die Organisation geschaffen und in der geschilderten Weise tätig ist, wird sie bei geeigneter Propaganda auch den Raum ihres Zeltes erweitern können. Sehr gefördert könnten die galizischen Jugendgruppen werden, wenn sie von vornherein einen nationaljüdischen — selbstverständlich in bewußtem Gegensatz zum Zionismus einen orthodox-national-jüdischen Standpunkt einnähmen. Ich brauche hier niemanden darüber aufzuklären, welche Rolle die nationale Komponente in unserer Auffassung des Judentums spielt. Man mag vielleicht in den Ländern, wo die Juden sporadisch unter ihren Mitbürgern leben, wo die nationale Glut nur unter der Asche glimmt, nichts mit dem Nationalbegriff anzufangen wissen, aber dort, wo das nationale Gefühl in hohen Flammen lodert, wo ein enges Zusammenleben der Juden, ein halbwegs geschlossenes jüdisches Milieu die Flamme schürt, sollte man nicht zögern, das kostbare Himmelsgeschenk für unsere heiligen Zwecke zu nutzen.



Charakterbilder unserer großen Gesetzeslehrer.

Von Dr. S. Eppenstein, Berlin.

R'Chuschiel b. Elchanan und sein Sohn R'Chananael. R'Nissim b. Jacob. — Die Schule von Kairuân.

In dem Gaon Saadia b. Josef war der seit dem ersten Drittel des dritten Jahrhunderts blühenden Schule zu Sura der letzte hervorragende Lehrer erstanden; nach seinem Tode geriet sie in Verfall, und der, nach einem Zwischenraum von ungefähr 50 Jahren, an ihre Spitze gestellte Samuel ben Chofni Hakohen — der eine sehr fruchtbare literarische Tätigkeit auf talmudischem und bibelexegetischem Gebiet

entfaltete, als Halachist aber nur wenig Geltung erlangt hat — konnte den Bestand der Metibta für die Dauer nicht sichern. Mit seinem im Jahre 1034 erfolgten Tode erlosch die einst so hochberühmte Lehrstätte. Der Hochschule zu Pumbadita, die ihren Ursprung auf die, nach der Überlieferung, sehr alte Jeschiba zu Nehardea zurückführen konnte, war zu dieser Zeit noch ein besonderes Los beschieden, indem, nach mannigfachen Wirren allerdings, innerhalb der zum Gaonat geeigneten Gelehrten, sie zwei ganz hervorragende Leiter ihr eigen nennen konnte: Scherira ben Chananja, der, aus dem davidschen Geschlecht und einer den Exilarchen nahestehenden Familie stammend, ein großes Maß von Energie besaß und mit seinem ebenso umfangreichen, wie tief eindringenden Wissen einen offenen Blick für die verschiedenen Fälle der Praxis vereinigte, wie wir aus seinen zahlreichen Bescheiden ersehen, die sich über die mannigfachsten Fragen des religiösen Lebens erstrecken. Da er auch eine ausgezeichnete Lehrmethode besaß, so gelang es ihm, auf die zahlreichen von verschiedenen Ländern her ihm zuströmenden Schüler einen sehr segensreichen Einfluß auszuüben; der Nachwelt aber hat er ganz besonders durch seinen Brief an Jacob ben Nissim in Nordafrika über die geschichtliche Entwickelung der mündlichen Lehre und die Reihenfolge ihrer Träger bis zu seiner Zeit (i. J. 987)[1]) ein unschätzbares Dokument von bewundernswerter Darstellung und peinlicher Zuverlässig-

---

[1]) Das Sendschreiben Scheriras, bekannt u. d. T. אגרת דר׳ שרירא גאון ist vielfach gedruckt worden; eine durchaus zuverlässige Ausgabe desselben, kritisch nach verschiedenen Mscrpt. bearbeitet, erscheint jetzt durch die Bemühungen der Jüd.-literar. Gesellschaft in Frf. a. M. durch B M. Levin in Petach-Tikwa, der auch im Jahrbuch dieser Vereinigung Bd. VII. Prolegomena zu einer neuen Edition und ebendort, Bd. VIII, eine Biographie dieses Gaons gab, der er eine kurze hebr. Bearbeitung vor einiger Zeit (Jerusalem 1915) folgen ließ — Es sei hier auch darauf hingewiesen, daß uns der sog. Scherirabrief in einer doppelten Rezension vorliegt, in einer sog. spanischen, wonach die Mischna von R. Jehuda Hannassi schriftlich fixiert, und einer französisch-deutschen, wonach diese nach der Redaktion auch nur noch mündlich tradiert wurde.

keit hinterlassen. Als sein Nachfolger leitete die Schule sein Sohn Haî, an Charakter und Wissen dem Vater ebenbürtig, von gleicher Verehrung seiner Schüler und der Anerkennung der weitesten Kreise der Judenheit getragen, deren Lehrer er durch ein umfassenderes Gesetzescompendium, — von dem leider nur noch ein Werk über Kauf und Verkauf (ס'מקח וממכר) und eine Abhandlung über die Schwüre (ס'שערי שבעות) auf uns gekommen ist, — wie durch seine überaus vielen תשובות über alle Probleme des jüdischen Tuns und Denkens ward. Auch der philosophischen Forschung war er wohlgeneigt und berücksichtigte sie gern; er wurde auch eine für seine Zeit sehr beachtenswerte Autorität auf dem Gebiete der Sprachwissenschaft, wofür sein leider nur noch trümmerhaft erhaltenes, aus wenigen Zitaten bekanntes Wörterbuch: Ḥâwi = der Sammler, Zeugnis ablegt[1]).

Mit dem Tode Haîs i. J. 1038 erlosch das Gaonat, da die kurze Zeit, innerhalb welcher Chiskia, ein Ururenkel David b. Sakkais, die Würde eines Gaons mit der des Exilarchen verband, kaum in Betracht kommt.

Wenn nun auch der „Stolz Jakobs" im Zweistromland geschwunden war, so hatte die göttliche Vorsehung, die ja, nach dem bekannten Wort, die Heilung noch vor Ausbruch der Krankheit in Bereitschaft hält, schon in anderen Gegenden der Diaspora das Licht der Lehre in erfreulicher Weise aufstreben lassen. Eine dieser Stätten ist das in Nordwestafrika gelegene Kairuân, an der Stelle des ehemaligen Carthago[1]). Schon seit dem letzten Drittel des 9. Jahrhunderts hatte sich dort eine intelligente jüdische Gemeinschaft gebildet, deren Mitglieder später zur Zeit Saadias

---

[1]) Ein Schüler Haîs, R'Mazliach aus Sizilien, berichtet uns, daß der Gaon sich einst beim syrischen Katholikos von Bagdad Aufschluß über die in der Kirche übliche Erklärung von Ps. 141, 5 שמן ראש אל יני ראשי erbat. — Eine eingehende Biographie Haîs gab der amerikanische Gelehrte Efrot in der Monatsschrift Haschiloach Bd. 30.

[2]) Eine ausführliche Würdigung der Bedeutung Kairuâns gibt Poznański in seiner Studie אנשי קירואן in der Festschrift für Harkavy.

als erfüllt von Thorakenntnis und vielfachem Wissen (ממולאים בתורה וחכמה) bezeichnet wurden. Bald überragten die Gelehrten Kairuâns die der anderen nordafrikanischen Judenheit, wie in Fes, Tahort und anderen Städten, die gleichfalls einen klangvollen Namen in der jüdischen Geistesgeschichte aufweisen konnten. Wirkte doch dort der verdienstvolle Jehuda ibn Koreîsch, der an seine Landsleute in Form eines Sendschreibens eine eindringliche Mahnung wegen Vernachlässigung der gesetzlich vorgeschriebenen Lektüre des Targum Onkelos richtete und, im Anschluß daran, eine Vergleichung des biblischen Sprachschatzes mit dem Neuhebräischen der Mischna, dem Aramäischen des Talmuds, sowie dem Arabischen zusammenstellte, die besonders in diesem Teil nicht nur für die Exegese wertvolle Aufschlüsse bietet, sondern auch eine sprachwissenschaftliche Beobachtungsgabe offenbart, die sich vielfach der Erkenntnis der neueren Philologie mit ihren bedeutenderen Hilfsmitteln nähert[1]).

Die Gelehrten Kairuâns treten uns zum erstenmal entgegen in einer Anfrage, die sie an den suranischen Gaon Zemach b. Chajim (882) richteten, und in der sie sich Verhaltungsmaßregeln erbaten gegenüber einem bei ihnen auftretenden Reisenden, der sich Eldad Hadani, d. h. aus dem Stamme Dan, nannte — in Wahrheit aber vermutlich aus Jemen oder der ostafrikanischen Küste kam — und merkwürdige Berichte über Reiseerlebnisse in den Gegenden, wo Reste der 10 Stämme leben sollten, wie auch fremdartig klingende hebräische Worte und ein merkwürdiges Schlachtritual, das er auf Josua zurückführte, mitteilte[2]). In

[1]) Das Sendschreiben Ibn Koreîschs, — Risâle — wurde von dem christl. Theologen Bargés und dem bekannten jüd. Gelehrten Beer Goldberg im arab. Original, Paris 1857, herausgegeben. Seine hebr.-arab. Sprachvergleichung und ihre Ergebnisse für die Bibelerklärung habe ich in der Monatsschrift Jahrb. 44 (1900) dargestellt.

[2]) Über Eldad Hadani der keineswegs, mit Graetz, als ein Abenteurer oder gar karäischer Propagandist anzusprechen ist, hat ausführlich in einer hebr. Abhandlung alles Nähere gegeben Abr. Epstein, der auch die verschiedenen Berichte über seine Reisen zusammengestellt hat,

Kairuân wirkte ferner der als Arzt und Philosoph für seine Zeit sehr bedeutende Isak Israeli, aus Egypten stammend, wo Saadia seinen Unterricht und Umgang genoß[1]. In ständigem Verkehr standen die Kairuâner besonders mit den Geonim Scherira und Haî, an die sie vielfache Anfragen richteten. Den Dank für die reiche Belehrung, die sie von den babylonischen Hochschulen erhielten, stattete die Gemeinde ab durch reichliche Spenden, als deren Inkassenten wir mehrere bedeutende Gelehrte kennen lernen.

Einen besonderen Anziehungspunkt in Kairuân bildete das Lehrhaus des Jacob ben Nissim. Dieser Gelehrte stammte sicher aus einem von Babylonien eingewanderten Geschlecht, wie auch der Familienname „Ibn Schahin" beweist, der persischen Ursprungs ist und soviel wie „Falke" bedeutet. Aus der Schilderung seines Sohnes wissen wir, daß er einen regen Eifer in der Leitung von Talmudschulen entfaltete und daß er mit hoher Gelehrsamkeit eine tiefinnerliche Frömmigkeit verband. Mit den letzten Geonim Pumbaditas stand er in innigem literarischen Verkehr, wofür wir in den zahlreichen an ihn gerichteten Responsen einen Beweis haben. So nennen sie ihn den „heiligen Alluf", ferner „Freude unseres Herzens, unser Liebling", und, wenn man besonders das gemessene Wesen des wortkargen Scherira in Betracht zieht, so kann man daraus auf die hohe Bedeutung, die die damalige unbestrittene Autorität R'Jacob beilegte, schließen; vielfach wird Jacob auch als

(Wien 1891). — Sein Ritual, das höchst wahrscheinlich viele alte palästinische Traditionen enthält, ist besonders behandelt in einem englisch geschriebenen Werk von Schlössinger.

[1]) Das philosophische System Isak Israelis und seine Stellung in der Scholastik hat eingehend dargestellt Jacob Guttmann.

[2]) Der Ehrennahme Alluf wurde in der geonäischen Zeit vielfach Männern verliehen, die sich teils durch großes Wissen, teils durch Beschaffung von Mitteln für die Hochschulen verdient gemacht haben, besonders auch auswärtigen Gelehrten. Die Bedeutung dieses Titels und die Träger desselben sind eingehend dargestellt in Poznańskis ענינים שונים לתקופת הגאונים.

הרב הראש bezeichnet. Von seinem hohen Ansehen zeugt es auch, daß andere nordafrikanische Gemeinden seiner Vermittelung für Anfragen an das Gaonat sich bedienten. Obwohl das Interesse Jacob ben Nissims ausschließlich dem Talmud zugewendet war, beschäftigte ihn doch nicht nur das rein Halachische in ihm, sondern er suchte sich auch von den Geonim über manches Sprachliche, wie über Realien und das innere Leben der Akademien unterrichten zu lassen. Vor allem lag ihm daran, über die Entstehung der halachischen Grundschrift, der Mischna, und die zu ihrer Anlage führenden Vorbedingungen Aufschluß zu erhalten, ein Streben, das er mit der ja als von allseitigem Wissensdrang erfüllten Gemeinde seines Wohnorts teilte. So richtete er denn in deren Auftrag an Scherira eine Anfrage hierüber, die diesem Anlaß zu dem bereits oben dargestellten Sendschreiben gab. Wenn unsere Talmudlehrer sagen, daß durch einen Verdienstvollen auch ein Verdienst für weitere Kreise erwirkt wird — מגלגלין זכות על ידי זכאי, so hat sich Jacob hierdurch ein ebenso dauerndes Andenken gesichert, wie sein geonäischer Gönner.

Ein fernerer bleibender Nachruhm erstand ihm aber in seinem Sohn R'Nissim[1]), der, auf der vom Vater gelegten Grundlage weiter bauend, für die Geschichte der Halacha besonders Hervorragendes geleistet hat, aber auch auf anderen Gebieten eine fruchtbare Tätigkeit entfaltete. Nach dem Niedergange der Hochschulen, die den Mittelpunkt der Belehrung über die halachische Praxis und die Auslegung des Talmuds bildeten, stellte sich die Notwendigkeit heraus, die Gemara so zu erläutern, daß deren Inhalt weiteren Kreisen verständlich wurde. Aus der geonäischen Zeit besitzen wir, außer ganz kurzen, über das Sprachliche kaum hinausgehende Bemerkungen, keine zusammenfassenden oder fortlaufenden Kommentare zum Talmud. Die veränderten Zeitverhältnisse bedingten aber die Beschaffung von Hilfsmitteln, um auch Un-

[1]) Über R'Nissim schrieb zuerst S. L. Rappoport seine klassische Studie in בכורי העתים, Jhrg. 5592, dann Poznański in der genannten Abhandlung über Kairuân.

geübteren das Eindringen in die oft schwierige Materie zu erleichtern. Zu diesem Behufe verfaßte R'Nissim einen מפתח של מנעולי התלמוד, „Schüssel für die verschlossenen Teile des Talmud". Keineswegs ist das Werk, das in arabischer Sprache geschrieben war, eine an den Wortlaut der Gemara sich anschließende Erklärung, deren es damals wohl auch noch nicht bedurfte, da die von den babylonischen Hochschulen ausgehende Überlieferung immerhin noch lebendig war. So begnügte sich R'Nissim damit, gewisse bedeutsame Stellen aus den Traktaten im Zusammenhang zu behandeln. Zur Erleichterung des Studiums gibt der Verfasser da, wo ein Problem nur kurz angedeutet ist, genügende Anführungen aus denjenigen Partien, wo dieses ausführlicher behandelt ist; ferner bietet er zu einer jeden Hindeutung auf die entsprechenden Parallelstellen eine vollständige Aufzählung alles in Betracht Kommenden. Die Einwirkung des von seinem Vater so hoch verehrten Gaon Scherira zeigt sich in der Einleitung, wo Nissim einen kurzen geschichtlichen Überblick über die Fixierung der Mischna und die Redaktion des Talmud gibt. Diesem Thema hatte er auch eine besondere, leider nicht mehr auf uns gekommene Schrift gewidmet. Charakteristisch für die Geistesrichtung und die Persönlichkeit R'Nissims ist auch sonst die Vorrede zu dem Werk, indem er in philosophisch anmutender Ausführung von der Pflicht der Aneignung geläuterter Erkenntnis spricht und aus dieser unser Pflichtbewußtsein ableitet, wodurch all unser Tun und Lassen einen erhöhten Wert gewinnt; man könnte fast bei diesen Gedankengängen an die des Rambam erinnert werden. Zum Schluß der Einleitung weist der Verfasser in rührender Bescheidenheit jede Absicht der Ruhmsucht von sich, da ihn nur der Gedanke, einen Nutzen für das Studium zu stiften, geleitet habe; wie ihm das Verdienst seines großen Vaters bisher geholfen habe, möge es ihm auch ferner beistehen. Bedauerlich ist es, daß der „Schlüssel", der sicher sich über sehr viele Traktate des Talmud erstreckte, nur zu ברכות, שבת und עירובין uns erhalten ist; diese liegen uns,

außer in einer von Goldenthal, Wien 1847, besorgten Ausgabe, jetzt auch in der großen Wilnaer Talmudedition vor. Bemerkenswert ist an dem Mafteach die ausgedehntere Benutzung des jerusalemischen Talmud, den er nicht nur zu Erklärungen des Babli anführt, sondern auch, wenn eine solche gar nicht erforderlich ist, ihm aber der Ausspruch im Jeruschalmi sonst zusagend erscheint; mit Vorliebe sucht er Widersprüche zwischen den beiden Talmuden auszugleichen.

Nissim verfaßte auch, nach dem Vorbilde mancher Geonim, eine „Geheimrolle“ מגלת סתרים, in der er, teils in hebräischer, teils in arabischer Sprache, seine Ansichten über ethisch-philosophische Probleme, über die Auffassung agadischer Stellen im Talmud, wie auch halachische Bestimmungen niederlegte. Das Werk, ursprünglich wohl nur für den eigenen Gebrauch bestimmt, zeigt uns den Verfasser, ebenso wie in seinem Mafteach, als einen mit den Bildungselementen seiner Zeit vollkommen vertrauten Gelehrten. Nissim tritt uns hier, ganz im Geiste der damaligen Vertreter des sogenannten Kalâm der mohammedanischen Denker, wie sie die religiöse Richtung der Muta'ziliten zeitigte[1]), als maßvoller Rationalist

[1]) Unter Kalâm, eigentlich „Unterredung“, versteht man die mündliche Verhandlung über Lehrsätze, die eigentlich vom religiösen Leben als undiskutierbare Wahrheiten betrachtet werden sollen, die aber doch von spekulativ veranlagten Männern einer philosophischen Behandlung unterzogen werden, die den religiösen Lehren als Stütze dienen soll. Diese Art der Discussion pflegten besonders die Vertreter einer Richtung, die sich, aus streng frommen Grundsätzen heraus, absonderten, um ein asketisches Leben zu führen, daher Mut'azititen genannt wurden. Keineswegs sind sie, wie das landläufige Urteil lautet, als Freidenker anzusprechen; sie betonen vor allem, daß in der göttlichen Weltenlenkung keinerlei Willkür herrscht, und, daß dem Menschen die Willensfreiheit verliehen ist, wodurch sie zu rationalistischen Denkern gestempelt wurden und im Gegensatz zur islamitischen Orthodoxie standen (Vgl. Goldziher, Vorlesungen über den Islam, S. 100 fgg). Der Kalâm, der übrigens auch viele Elemente der griechischen Philosophie aufgenommen hat, fand eine starke Vertretung unter den jüdischen Religionsphilosophen; sehr heftig hat einige seiner Theorien bekanntlich der רמב"ם am Ende des ersten Teiles seines More bekämpft.

entgegen; seine Ansichten in dieser Schrift berühren sich mit denen, die er in seinem talmudischen Werk äußert, aufs Engste. Vor allem bemüht er sich, bei manchen agadischen Aussprüchen den scheinbaren Widerspruch mit dem gesunden Menschenverstand auszugleichen und ihnen eine vernunftgemäße Auslegung zu geben. So berichtet er, daß einst ein Schüler ihn über die Bedeutung des Ausspruches in Berachoth 56a אין מראין דילועין אלא ליראי שמים befragte; er konnte ihm keine auf eine frühere Autorität sich stützende Aufklärung hierüber geben und erklärte es nun auf folgende Weise: Der Kürbis erreicht unter allen Früchten die bedeutendste Größe, wächst aber nicht über das Erdreich hinaus, sinkt vielmehr beim Wachsen immer mehr in dieses hinein; dasselbe nehmen wir nun auch an den Gottesfürchtigen wahr: je mehr sie an Größe und Bedeutung zunehmen, desto stärker tritt ihre Bescheidenheit hervor. — Zu der merkwürdigen Stelle in demselben Traktat 32a, in Verbindung mit Num. 12, 21, wo Gott bei Seinem Leben schwört — ואולם חי אני — und die der Talmud so auslegt, daß Er damit zu Moses sagen wollte, er habe Ihm mit seinem Worte gleichsam das Leben wiedergegeben, bemerkt Nissim folgendes: Seinen Schülern wäre dieser Ausspruch als sehr befremdend und die Angriffe der Traditionsfeinde — wohl sicher der Karäer — herauszufordern geeignet erschienen; indes habe er es so erklärt: Als Gott das Volk Israel in der Wüste zu vernichten beschlossen hatte, wendete Mose ein, daß dies die Völker zum Zweifel an der göttlichen Allmacht veranlassen würde. Nun gehöre die Macht zu einem ebenso unbestreitbaren Attribut des Allerhöchsten, wie Sein Dasein, die Anerkennung Seiner Existenz, und, indem Mose Gott zum Verzeihen gegenüber dem Volke bewogen und damit jede Leugnung von Seiner Allmacht unmöglich gemacht, habe er auch gleichsam Sein Bestehen unleugbar dargetan. — Im allgemeinen vertritt Nissim den Standpunkt, daß die Agadas ihres anthropomorphischen Gewandes entkleidet, überhaupt der vernunftgemäßen Auffassung angepaßt werden müssen; wo dies nicht möglich sei, solle man

ihren Aussprüchen keine Bedeutung beilegen. Er gehört somit zu den Vertretern des sogenannten שיקול הדעת, die vor allem die rationelle Deutung in den Vordergrund stellen. Erwähnenswert erscheint uns noch seine Ansicht, daß Gott dem Volke die Gebote erst gegeben hat, nachdem Er ihnen die Kraft zu ihrer Ausführung verliehen, — eine Anschauung, die im wesentlichen dem Wort des Talmud entspricht, wonach die Thora nicht den Engeln gegeben sei, sondern nur für die Menschen, die sie nur nach ihren Kräften zu üben verpflichtet seien. — Aus der Megillah S'torim ist auch manches in das den Namen des R'Jehuda Hachassid tragende ס' חסידים übergegangen. — Von halachischen Schriften R'Nissims ist noch ein ס'המצות zu nennen, in dem auch die ethischen Vorschriften nach logischen Grundsätzen behandelt wurden; das Werk ist aber nur aus Anführungen bei Späteren bekannt.

Als anerkannte halachische Autorität entfaltete Nissim auch eine große Tätigkeit durch Erteilung von Bescheiden, die zumeist arabisch geschrieben waren. Eine weitreichende Bedeutung erlangte eine populäre Schrift, die unter dem Titel ס'המעשיות vielfache Bearbeitungen erfuhr. Der Zweck dieses Buches, dessen eigentlicher Name im arabischen Original „Buch von der Befreiung aus Unglück und der Hilfe aus der Not" lautete, und dem im Hebräischen die Bezeichnung חבור יפה מהישועה entspricht[1]), war, durch anziehende Erzählungen aus dem reichen Agadaschatz, die durch Trauerfälle und Schicksalsschläge Darniedergebeugten zu trösten und zu erheben; ursprünglich war es für seinen Schwiegervater Dunasch bestimmt, um ihn nach dem Tode eines Sohnes aufzurichten. Es werden Erzählungen angeführt, die sämtlich eine tröstende Tendenz haben und den Trauernden oder Verzweifelnden mit Vertrauen auf die göttliche Gerechtigkeit

[1]) Die Autorschaft R'Nissim's für dieses Werk, wurde, trotz den Ausführungen von Rappoport, Zunz und Steinschneider, noch immer bestritten; endgiltig hat sie Harkavy in der Festschrift für Steinschneider festgestellt, der auch Proben aus den von ihm aufgefundenen Fragmenten des arab. Originals mit hebräischer Übersetzung veröffentlichte.

und der Aussicht auf Lohn in einer besseren Welt erfüllen sollen; auch wird an vielen Beispielen die Möglichkeit einer Rettung aus gefahrvoller Lage dargetan. In seiner Darstellung schaltet Nissim ziemlich frei mit den agadischen Texten, denen er auch, um sie recht anziehend zu gestalten, die Form des Dialogs und eine dramatische Belebtheit verleiht. So lernen wir in R'Nissim einen Mann kennen, der, auf der Höhe der zeitgenössischen Bildung stehend, als klarer Denker Glauben und Vernunft in sich vereinigte, in erster Reihe für das Talmudstudium erfolgreich wirkte, das er zu vertiefen suchte, durch Abstammung und geistige Verbindung mit dem ehemaligen Sitze der Gelehrsamkeit eng verbunden, das jüdische und arabische Bildungselement miteinander zu verbinden wußte, somit an die Glanzzeit der geonäischen Epoche anknüpfte, und darum mit Recht auch von der Nachwelt als Gaon bezeichnet wird. Er hatte aber auch, wie wir gesehen, für die seelischen und gefühlsmäßigen Bedürfnisse weiterer Volkskreise das rechte Empfinden.

Von seinen äußeren Lebensumständen wissen wir wenig; bekannt ist nur, daß er in kärglichen Verhältnissen lebte, einen Sohn vorzeitig verlor und eine Tochter nach Spanien an Joseph Halevi, den Sohn des mit ihm eng befreundeten Nagid von Granada, Samuel ibn Nagedela, der später seinem Vater in dieser Würde folgte, verheiratete; die Ehe der körperlich etwas mißgestalteten Tochter R'Nissims mit dem nachmaligen Vezir gestaltete sich allerdings zeitweise wenig glücklich. Aber als Kind des großen Meisters genoß sie, die auch selbst ein großes Wissen besaß, hohes Ansehen und fand nach dem tragischen Tod ihres Gatten in der Gemeinde Lucena liebevollste Aufnahme. Mit dem großen Nagid verband R'Nissim eine innige Geistesgemeinschaft, die noch dadurch enger geknüpft wurde, daß er ihm als Mittler für den Gedankenaustausch mit Haî Gaon diente. Die Verschwägerung mit Samuel führte R'Nissim auch nach Spanien für einige Zeit, wo sich um ihn eine Anzahl eifriger Schüler scharte, so daß auf seine Wirksamkeit eine starke Förderung des Talmudstudiums in diesem Lande bis zu einem gewissen Grade

zurückzuführen ist. Zu seinen Hörern zählte dort, unter anderem, auch der junge Salomo b. Jehuda ibn Gabirol, der nachmals als Denker seine eigenen Wege ging, als Dichter aber den Wohllaut der hebräischen Sprache mit dem Gedankeninhalt der heiligen Schriften und den philosophischen Ideen seiner Zeit in wunderbar harmonischer Weise auf Geist und Gemüt wirken zu lassen verstand. In ihm erstand auch dem bescheidenen R'Nissim ein begeisterter Lobredner, wie wir das aus einem erst in letzter Zeit bekannt gewordenen Gedicht ersehen[1]). Wir erfahren hier, wie der große Gesetzeslehrer dem jungen, schon damals dem Kummer verfallenen Dichter liebreich zur Seite gestanden und ihn aufzurichten versuchte. Gabirol vergleicht ihn darum, seine Liebe preisend, mit dem Meere, das überall hin seine Fluten erstreckt; sein Herz sei wie dessen Spiegel, dem der Mensch sich nähert, ohne seine Tiefe ermessen zu können. Dem Schüler sei er kostbarer als sein eigenes Herz, das er vor dem Lehrer ausschütte; ihm gelte sein ständiges Sinnen. In einer leider unübertragbaren talmudischen Anspielung preist Gabirol den R'Nissim als einzig in seiner Art dastehend, der, wie das Wort אחד im Sch'ma-Bekenntnis, einen lang anhaltenden Nachhall in seinem Herzen zurücklasse: ואם את כמו אחד אני המאריכו; bleibe er ihm doch unvergessen auch nach der Trennung, um derenwillen er weinend herumgehe. Ihre Seelen seien miteinander unlöslich verbunden und jeder Ort, den beide betreten, habe für ihn eine weihevolle Erinnerung. Nichts könne sie trüben, so wenig das feine Gewürz und wohlriechende Öl einen Schaden nehmen kann, nachdem man an ihnen sich erquickt. — Mag auch manches an dem Gedicht dem poetischen Überschwang zugeschrieben werden, so bleibt doch noch viel übrig, um uns das Bild des bescheidenen Lehrers in strahlender Charakter- und Geistesgröße erscheinen zu lassen. R'Nissim starb nach 1040, ohne einen leiblichen Erben seiner hohen Gaben zu hinterlassen.

[1]) Es wurde veröffentlicht aus einem Genizastück in Brodys und Albrechts שער השיר.

(Fortsetzung folgt).

Talmudische Miscellen.

Von Rabbiner Dr. Schiffer-Karlsruhe.

VIII.[1]

In Erubin 13a wird gelehrt: Zwei und ein halbes Jahr stritten die Weisen aus der Schule Schammais und Hillels über die Schöpfung des Menschen, die Einen verneinten, die Andern bejahten den Wert derselben, הללו אומרים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, והללו אומרים נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא... Diese scheinbar an der Menschenschöpfung Kritik übende. dem Thorasatze: „Gott sah alles, was er vollbracht, und siehe, es war sehr gut“ widersprechende Ansicht der Schammaiten hat seit jeher die Talmuderklärer zu den mannigfachsten Deutungen herausgefordert (vgl. u. a. מהרש"א und die Kommentare zum עין יעקב). Rabbi Jakob Emden in seinen talmudischen Glossen verweist zutreffend auf Kohelet IV, 1 u. fg., woselbst es heißt: „Wiederum sah ich all die Gewalttaten, die unter der Sonne geschehen, die Tränen der Unterdrückten, die keinen Tröster haben . . . . . , da pries ich glücklicher, die bereits gestorben sind, als die noch Lebenden, und noch glücklicher als beide denjenigen, der noch gar nicht geworden ist . . .“ Hier wäre demnach schon die pessimistische Lebensanschauung der Schammaiten in den düstersten Farben gekennzeichnet. Gleichwohl fügt Rabbi J. E. seinem berechtigten Hinweise auf Kohelet die drei bezeichnenden Schlußworte hinzu: אבל צ"ע ליישב. Vielleich dachte er, daß durch die bloße Übereinstimmung mit Kohelet die Schwierigkeit an sich nicht gelöst sei.

M. E. ist das נוח לו לאדם nicht, wie dies allgemein geschieht: „es wäre besser für den Menschen . . ., sondern es wäre behaglicher, angenehmer dem Menschen, wenn er nicht geschaffen worden wäre,“ zu übersetzen[2]). Somit haben

---

[1]) Vrgl. Jeschurun II S. 329—332, III S. 165—169 u. IV S. 322—327.

[2]) Die Zulässigkeit dieser Deutung dürften Stellen, wie כל שרוח הבריות נוחה הימנו — Abot III, 12 und נחת רוח עשיתי לבעלי — Ketub. 95a zur Genüge erhärten.

die Schammaiten mit den erwähnten Worten נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא lediglich nach ihrer Mutmaßung die subjektiven Empfindungen der durch Sorgen und Beschwerden aller Art geplagten Menschheit wiedergegeben, keineswegs jedoch objektiv die Wert- und Nutzlosigkeit der Menschenentstehung ihrerseits behauptet. Würde man die Menschen befragen — also glaubten die Schammaiten — so würden sie auf ihr Dasein gerne verzichten. Dem gegenüber vertreten die Hilleliten die Ansicht, daß es dem Menschen — trotz Elend und Jammer — letzten Endes doch lieber sei zu existieren als nicht zu existieren. So wogte denn der Meinungsstreit lange Zeit unentschieden hin und her. Um aber endlich absolute Gewißheit hierüber zu erlangen — נמנו, schritten sie zur Zählung, zur Volksabstimmung וגמרו, die tatsächlich das Ergebnis hatte: נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, daß es dem Menschen behaglicher gewesen wäre, dem harten Daseinskampfe nicht ausgesetzt worden zu sein. Diesem Majoritätsvotum wurde jedoch höchst bedeutsam die Bemerkung, die Mahnung angeschlossen: ועכשיו שנברא יפשפש במעשיו nachdem er nun einmal erschaffen wurde — so kann und darf vernünftigerweise der eigentliche Zweck der Menschenwerdung nicht im frohen, sorglosen Genießen der diesseitigen irdischen Freuden, sondern vielmehr in der — im Schmelztiegel der Leiden zu gewinnenden — sittlichen Läuterung und Veredelung des Herzens und Gemütes, im unerschütterlichen Gottvertrauen, im treuen Befolgen des göttlichen Geheißes, kurzum in der rechten Vorbereitung für das künftige Leben erblickt werden. Deshalb יפשפש במעשיו, durchsuche der Sterbliche in der „Vorhalle“ immer aufs neue seine Taten, bereue er sie, wenn sie moralisch verwerflich waren, oder, nach einer anderen Lesart, ימשמש במעשיו, befühle, prüfe er vorher die zu vollziehenden Handlungen, ob sie den Forderungen des Moral- und Sittengesetzes entsprechend sind, um dereinst in den himmlischen „Palast“ Einlaß zu finden und des künftigen Seelenheiles teilhaft zu werden“.

Und dies ist ja schließlich auch das positive Ergebnis der an Gegensätzen, an Widersprüchen so überaus reichen

Erörterungen des Buches Kohelet: „Auf das Ende der Rede, auf das Ganze laßt uns achten: Gott fürchte und seine Gebote befolge, denn dies ist der Hauptzweck, die Hauptbestimmung eines jeden Menschen".

IX.

Daselbst S. 65a finden sich zwei völlig entgegengesetzte Ansichten über die Zweckbestimmung der Nacht. Raw Jehuda sagt: לא איברא ליליא אלא לשינתא, die Nacht sei nur zum Schlafen geschaffen worden, dagegen meint Resch Lakisch: לא איברא סיהרא אלא לגירסא, der Mond — d. h. die Nachtzeit — sei bloß dazu da, damit man sich zu dieser Zeit mit der Thora beschäftige. Zu Raw Jehudas Meinung bemerken die Tossafot: כמו לילי תקופת תמוז, etwa um die Sonnenwende des Tamus, — da sind die Nächte kurz und sollen deshalb dem Schlafe gewidmet sein. — Daraus ergebe sich wohl, daß nach Tossafot Resch Lakisch an die langen Winterabende gedacht habe, — diese solle man wenigstens teilweise der Beschäftigung mit der Thora einräumen. So zutreffend aber auch dieser Ausgleich zwischen den beiden von einander abweichenden Aussprüchen erscheinen mag, so läßt sich dabei doch nicht der Einwand zurückweisen: עיקר חסר מן הספר, die gegebene Einschränkung auf Sommer- und Winternächte ist in den Worten der beiden Amoraim in keiner Weise angedeutet. Vielleicht ist folgende Lösung zulässig: Am Tage sind die allermeisten Menschen von ihren weltlichen Berufen mehr oder minder in Anspruch genommen, da erübrigen sie schwer die Zeit, die rechte Muße zur Pflege der Thora. In der Nacht dagegen ruhen die Geschäfte, deshalb ist es da eher möglich, einige Zeit für לימוד התורה festzusetzen. Demnach würden sich die beiden Aussprüche nicht nur nicht widersprechen, sondern vielmehr einander ergänzen. Weil לא איברא ליליא אלא לשינתא, die Nacht für den Menschen zum Schlafen — und nicht zur gewerblichen Tätigkeit — geschaffen wurde, darum לא איברא סיהרא אלא לגירסא, kann und soll sie vornehmlich zum „Lernen" verwendet werden.

Auch an anderen Talmudstellen redet Resch Lakisch der Thorabeschäftigung in der Nacht eindringlich das Wort —

vrgl. Chagiga 12b, Aboda Sara 3b. — Seine Ansicht hat auch der Rambam Hilchat Talmud Thora Abschn. III, 13 und der Schulchan Aruch Orach Chajim Abschn. 283 u. Jore Dea 246 23 als dringende Mahnung an jeden einzelnen rezipiert.

X.

In Joma 22b hält Rabbi Jonatan den Vorder- und Nachsatz in Hosea II, 1 gegeneinander. Während der Anfang lautet: והיה מספר בני ישראל „die Kinder Israel haben eine Zahl . . ., heißt es in der Fortsetzung כחול הים אשר לא ימד ולא יספר „wie der Sand am Meere, der nicht gemessen und nicht gezählt wird“. Diesen scheinbaren Widerspruch sucht er folgendermaßen zu lösen: כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, כאן בזמן שאין עושין רצונו של מקום.

Nach gewöhnlicher Auffassung meinte Rabbi Jonatan: Wenn Israel Gottes Willen vollbringt, sei es nicht zu messen und nicht zu zählen, anderenfalls jedoch sei es zählbar. Indessen dürfte es m. E. dem Geiste der talmudischen Lehrweise weit mehr entsprechen, das כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום auf den Beginn והיה מספר בני ישראל und den Schluß כאן שאין עושין רצונו של מקום auf das Ende כחול הים אשר לא ימד ולא יספר zu beziehen. Aus der Mischna im Traktat Orla III, 6 — vrgl. Talmud Beza 3b — geht nämlich deutlich hervor, daß alles, was im Verkehr gezählt wird, wertvoller ist als dasjenige, was man gemeinhin nur mißt. In dem erwähnten Schriftworte fiel nun dem Rabbi Jonatan auf, daß der Prophet zuerst betont: „Die Kinder Israel haben eine Zahl — sie werden einzelnen gezählt — . . .“ während er unmittelbar danach sagt: „sie gleichen dem Sande des Meeres, der nicht gemessen und nicht gezählt wird? Hierauf antwortet er: Wenn die Kinder Israel Gottes Willen tun, dann werden sie gezählt, dann repräsentiert jeder einzelne von ihnen eine besondere Achtung gebietende Persönlichkeit; wenn sie aber Gottes Willen nicht beachten, dann gleichen sie dem Sande des Meeres, der nicht einmal gemessen, geschweige denn gezählt wird.

Jüdisch-Deutsch oder Hebräisch? [1])

von Dr. I. Engel, Jaffa.

Im 11. Heft des vierten Jahrgangs des „Jeschurun" behandelt Herr Rabbiner Dr. Unna in einem bemerkenswerten Aufsatze das Problem der nationalen Erziehung. Die Bedeutung, welche diesen Ausführungen vermöge ihres Ernstes und ihres Inhalts zukommen, verdienen eine besondere Würdigung und Beachtung. Eben darum aber dürfen einige Punkte derselben nicht unerwidert bleiben. Was Herr Dr. Unna in bezug auf die Reform im vorigen Jahrhundert konstatierte, daß die Leugnung der jüdischen Nationalität zur Loslösung vom jüdischen Gesetze und zu ihrem eigenen Untergange führen mußte, ist ebenso wahr wie die Erkenntnis, daß eine einseitige Betonung des jüdischen Nationalismus unter Ausschaltung seines wahren Ideengehaltes den Bestand des Judentums gefährdet. Diese Erkenntnis ist ein ebenso wichtiges Momento für den religionslosen Nationalismus wie die Einsicht, daß der Rückgang des gesetzestreuen Judentums in Westeuropa auf das Fehlen eines nationalen Einschlags in der Erziehung zurückzuführen ist eine ernste Mahnung für die jeglichen Nationalismus ablehnende Orthodoxie bedeutet.

Wenn daher einer der bedeutendsten Wortführer der Nationalisten der Erziehung die Aufgabe zuweist, eine Synthese zwischen dem Allgemein-Menschlichen und dem Nationalen herbeizuführen, so fordert Dr. Unna für die wahre jüdische Erziehung, die Ergänzung dieser Synthese durch die Pflege des religiösen Empfindens. Jeder Unbefangene wird diesen Darlegungen beipflichten müssen. Auch wird sich niemand m dem Verfasser der Einsicht verschließen können, daß wir im Interesse unserer eigenen geistigen und moralischen Existenz eine neue Bahn in der Erziehung betreten müssen und zwar in der vom Verfasser vorgezeichneten Richtung. Wenn jedoch Herr Dr. Unna für Rußland und Polen, wo er die Verwirklichung seiner Ideen zunächst für möglich hält, die Einführung des jüdischen Jargons als Unterrichtssprache vorschlägt, so vermögen wir ihm nicht zu folgen, denn die Gründe, die ihm hierfür maßgebend erscheinen, sind, wie wir im Folgenden zeigen werden, nicht stichhaltig. Ist es auch richtig, daß „Jargon die Muttersprache der jüdischen Massen in Rußland" ist und daß unsere Volksgenossen im Osten seit Jahrhunderten sich desselben bedienen, so kann man durchaus nicht behaupten, daß er allein als ein Bollwerk gegen die Assimilation wirkt und daher geeignet sei „dem Kinde die Welt im jüdischen Lichte

[1]) Wir geben diesen Ausführungen Raum, obwohl wir dem Autor in seiner Beurteilung des Jüdisch-Deutschen nicht ganz beipflichten. Vgl. unseren Aufsatz: Zionismus, Nationaljudentum und gesetzestreues Judentum, Jeschurun V, S. 167 f. — Der Herausgeber.

zu zeigen". Dem Kinde die Welt im jüdischen Lichte zu zeigen, ist in weit größerem Umfange die Sprache unserer Väter imstande, weil, um mit dem Verfasser zu sprechen, „das ganze Leben und Leiden, das ganze Fühlen und Empfinden unseres Volkes" seit seinem Urbeginn, nicht wie Dr. Unna meint in Jargon, sondern in dieser Sprache ihren Ausdruck gefunden hat.

Als deutscher Jude, der den Jargon bloß aus gelegentlicher Unterhaltung mit Ostjuden kennt, glaubt Herr Dr. Unna, daß derselbe bei den Ostjuden dieselbe Rolle spielt, wie etwa das Deutsche bei den deutschen Juden, daß er ähnlich wie diese sein ganzes Denken und Empfinden durchdringt. Das ist aber ein großer Irrtum. Wer Jargon kennt, weiß daß die heilige Sprache einen großen Bestandteil seines Sprachschatzes bildet, daß nicht nur Bibel- und Talmudkundige einen großen Teil ihres Wortschatzes der biblisch-talmudischen Literatur entnehmen, sondern daß auch das Volk unbewußt sich diese Ausdrucksweise zu eigen gemacht hat. Diesen Vorzug genießt freilich auch die herrschende Landessprache. Der Jargon ist nämlich in der Regel aus drei Sprachen zusammengesetzt: 1. aus dem hebräischen Schrifttum entnommenen einzelnen Worten und Sätzen, wobei dieselben sehr häufig aus sprachlicher Verlegenheit oder aus der Sucht witzig zu sein eine absichtliche oder unabsichtliche Umwertung erleiden; 2. aus Begriffen und Redensarten, die der Landessprache entlehnt sind; 3. aus dem als Bindeglied zwischen den beiden genannten Sprachen dienenden Altdeutsch. Letztere Sprache haben unsere östlichen Brüder aus ihrer alten deutschen Heimat bei ihrer Vertreibung von dort nach den slavischen Ländern mit hinüber genommen. Infolge dieser Zusammensetzung verfügt der Jargon über einen enormen Wortschatz, zu welchem die in derselben geschaffenen literarischen Werte in keinem Verhältnisse stehen.

Daraus, wie auch aus der Willkür, mit welcher bei der Verwendung der aus den fremden Sprachen gewonnenen Ausdrücke verfahren wird, erklärt sich der Humor, welcher dem Jargon eigen ist, aber eben diese seine Eigentümlichkeit, sowie der Umstand, daß er an keine grammatikalischen Gesetze gebunden ist, sondern die Regellosigkeit seine eigentliche Regel bildet, machen ihn für den Schulgebrauch ungeeignet. Denn die Schule hat die Aufgabe, durch den Unterricht das Kind zur Ordnungsliebe, zu ethischem, ernstem Tun und zu einem nach bestimmten logischen Gesetzen sich vollziehenden Denken zu erziehen, welche Aufgabe eine ernste, auf grammatikalischen Regeln sich aufbauende Unterrichtssprache zur Voraussetzung hat.

Zwar könnten die eben erwähnten Schwierigkeiten gerade in der Schule überwunden werden. Schon die Schule ist das beste Mittel für die Kultivierung einer Sprache und wie die zurückgebliebenen Sprachen aller andern aufstrebenden Nationalitäten könnte der Jargon durch die

Schule am besten entwickelt werden. Aber hier erhebt sich die Frage: verlohnt es sich denn den Jargon, diese Golusblüte „par excellence“ der in der Art seiner Zusammensetzung, in seiner sprachlichen Verstümmelung ein wahres Abbild der im Golus dem jüdischen Volke angehefteten Gebrechen körperlicher und geistiger Natur ist, unter Umgehung unserer eigentlichen Nationalsprache auf den Thron zu heben — als Unterrichtssprache unserer Schuljugend zu krönen, sie zu pflegen und zu entwickeln? Kann der Jargon, den unsere Vorfahren in Deutschland, ehe sie in die Mauern des Ghettos gedrängt wurden, auf dem Wege der Assimilation bei ihrem Wirtsvolke erlernt, und auf demselben Wege durch die Sprache ihrer gegenwärtigen Landesgenossen bereichert, ein festeres Bollwerk gegen die Assimilation bilden, als diejenige Sprache, die sie bei ihrem Volkswerden von Gott erhalten haben?

Dem großen Mischnaredaktor, Rabbi Jehuda Hanassi, wird nachgerühmt, daß er im Gegensatze zu den übrigen Mischna- und Talmudweisen, die sich bei ihren Studien auch des aramäischen Idioms bedienten, stets es verschmähte anders als rein hebräisch zu sprechen: לשון סירסי למה[1] denn, so meinte er, „wozu eine verstümmelte Sprache sprechen או עברית או יונית entweder hebräisch oder griechisch.“ Wenn auch unsere aschkenasischen Größen der letzten Jahrhunderte sich des Jargons als Umgangssprache bedienten, so kamen sie doch der Forderung des Rabbi Jehuda Hanassi insofern nach, als sie alle ihre Geisteserzeugnisse in hebräischer Sprache schrieben. Abgesehen von der sogenannten modernen Jargonliteratur, die das Produkt der letzten Jahrzehnte ist und abgesehen von einigen für Frauen und Ame Haarez bestimmten Büchern, gibt es kein einziges Jargonwerk von wissenschaftlicher oder literarischer Bedeutung, wie denn überhaupt unser ganzes jüdisches Schrifttum, insofern es von bleibendem Wert ist, entweder hebräisch geschrieben oder aus den fremden Sprachen ins Hebräische übertragen wurde. Diese Tatsache muß darum besonders hervorgehoben werden, weil sie mehr als jeder logische und historische Grund für Hebräisch als Unterrichtssprache spricht. Denn wenn die Mutter- oder in diesem Falle die Unterrichtssprache dazu dienen soll, dem Kinde die Geistesschätze seines Volkes zu erschließen, oder wie Herr Dr. Unna sagt, dem Kinde die Welt im jüdischen Lichte zu zeigen, welche jüdischen Geistesschätze sollte also der Jargon dem Kinde erschließen? Und wird nicht die Welt in den Sprachrahmen der Bibel und Propheten gefaßt, dem Juden besser erhellt, als durch die Sprache der Germanen und Slaven? Bedenkt man noch, welche Rolle das in der Unterrichtssprache abgefaßte Lesebuch in der Schule spielt, daß es der Erweiterung und Vertiefung der andern Wissenszweige nur indirekt, in der Hauptsache aber der eigenen Muttersprache

---

[1]) Sota 49 b.

und ihrer Literatur dienen, daß ein solches Lesebuch Stichproben aus den verschiedensten Literaturtypen des betreffenden Volkes dem Kinde reichen soll, um es auf diese Weise den eigentlichen geistigen Quellen seines Volkes zuzuführen, so ist nicht abzusehen, wie der Jargon beim besten Willen diese Forderung erfüllen kann. Ja wir hegen die Befürchtung, daß er vermöge seiner ganzen geistigen Konstruktion das jüdische Kind von den eigentlichen jüdischen Quellen ablenken wird. Schon darum allein müßte die hebräische Sprache bevorzugt werden. Abgesehen von der Form also, deren Bedeutung für die Schule und Erziehung nicht zu unterschätzen ist, unterscheidet sich Hebräisch von Jargon durch den Inhalt, und würde dieser Unterschied auch dann bestehen, wenn die hebräischen Fächer Tanach und Talmud ihre Berücksichtigung finden würden; d. i., wenn die Jargonschule das Programm der hebräischen annehmen sollte, denn auch in diesem Falle würde man unvergleichlich mehr leisten, wenn hebräisch die Unterrichtssprache ist, weil sie die Handhabe bietet sehr viel jüdisches Wissen auch auf indirektem Wege dem Kinde zuzuführen.

Noch eins darf nicht außer Acht gelassen werden. Wir leben in einer Zeit, in der alle Nationen der Welt danach streben, anstelle der einander feindlich gegenüberstehenden Völkergruppen Völkerbündnisse zu schaffen, obgleich sie sich dessen bewußt sind, wie schwer eine Vereinigung der durch Abstammung, Nationalität und Sprache von einander so verschiedenen Elemente ist, und daß ein derartiges Bündnis jeder einzelnen Nation Opfer auferlegen und sie hindern wird, Sonderbestrebungen und eigenen Interessen nachzugehen. Sollte bei uns Juden, die wir von Natur ein einheitliches Volk sind, deren gemeinsame Abstammung, Nationalität, Sprache und Religion über jeden Zweifel erhaben sind, und die nur infolge des traurigen Golus von einander geschieden sind, diese Bestrebung nicht in weit höherem Maße vorherrschend sein, zumal sie unseren Sonderinteressen von großem Nutzen sein wird? Das wirksamste Mittel für die Wiedergewinnung der verlorenen Einheit ist zweifelsohne die Sprache, die eine Verständigung zwischen den einzelnen Juden erst ermöglicht. Daß es aber der Jargon nicht sein kann, wird jedem einleuchten, der weiß, daß abgesehen von den Spaniolen auch die in den zivilisierten Staaten wohnenden Juden den Jargon entweder nicht verstehen oder nicht mehr verstehen wollen, und selbst der beste Jude sich schwer dazu entschließen wird ein Kauderwelsch zu lernen, um mit seinen östlichen Brüdern zu verkehren, er wird im Gegenteil von diesen verlangen, eine Kultursprache zu lernen. Desto eher wird sich jeder Jude prinzipiell dazu verstehen, unsere alte nationale Kultursprache, die einem jeden aus der Bibel und aus dem Gebetbuch mehr oder weniger bekannt ist, zu lernen. Wenn daher unsere Jugend für die Idee der Einigung und Einheit Israels, für die Wiedergewinnung

unserer einstigen Nationalgüter erzogen werden sollte, dann ist das Hebräischlernen und Hebräischkönnen ein unerläßliches Postulat, dem nur durch Einführung des Hebräischen als Unterrichtssprache entsprochen werden kann.

Es ist übrigens nicht meine Absicht, ein allzuschweres Geschütz von Gründen gegen den der Verbreitung der hebräischen Sprache feindlich gegenüberstehenden Jargon ins Treffen zu führen. Ich vermeide es daher absichtlich darauf hinzuweisen, daß Hebräisch im Gegensatze zu allen anderen Sprachen göttlichen Ursprungs ist und sie daher keine Rivalität vertragen kann, daß keine Sprache es wagen darf, mit ihr zu rivalisieren. Ich möchte daher auch nicht die bekannte Stelle in Sifra (Paraschat Ekeb), die das Hebräischsprechen als göttliches Gebot und das Unterlassen desselben als eine schwere Versündigung der Eltern gegen ihre Kinder hinstellt, breit anführen, zumal wir uns in den meisten Kulturstaaten, wo Schulzwang eingeführt ist, diesbezüglich auf den als Gesetz anerkannten Ausspruch דינא דמלכותא דינא berufen können.

Die Tatsache, daß wir im Golus sind, das es mit sich bringt, daß wir in geistiger wie in materieller Hinsicht zu leiden haben und daß wir hier dem Ideale unserer Thora nicht leben können, ist Entschuldigung genug für ein solches Vorgehen. Nicht zu entschuldigen jedoch wäre dies, wenn wir, wie es in Polen der Fall und in Rußland zu erhoffen ist, in die Lage kämen, für unsere Jugend die Sprache zu wählen. Es wäre dies um so weniger zu entschuldigen, als der Jargon, wie wir wissen, den Hebraismus und zwar nicht bloß den modernen, sondern das Hebräische überhaupt und sogar die Thora, durch eine in Jargon verfaßte kurze Wiedergabe ihres Inhalts zu ersetzen bestrebt ist.

Die Ansicht, daß Hebräisch eine tote Sprache ist, ist längst durch die Tatsache, daß sie in dem Munde weiter Kreise in Rußland, besonders durch den Hinweis, daß sie in Palästina nicht nur in sämtlichen Schulen, sondern auch im sonstigen Verkehr lebt, widerlegt worden.

Was von der Macht der menschlichen Sprache überhaupt gesagt wird, daß nämlich „Tod und Leben in ihrer Gewalt liegt“, das gilt von der Entschließung der jüdischen Massen für Jargon oder Hebräisch in besonderem Sinne, denn das Verhältnis der hebräischen Sprache zur Thora ist genau, wie das der Schale zur Frucht. Will man die Frucht erhalten, so muß man auch für den Bestand der Schale sorgen, die Verbreitung und Wiederbelebuug der Sprache der Väter wird auch den Bestand der Thora sichern.



Das Maschal im Midrasch.

Von Prof. A. Sulzbach, Frankfurt a. M.

Wenn wir vom Midrasch schlechthin sprechen, so verstehen wir darunter den Midrasch der 'Agada im Gegensatz zum halachischen Midrasch. Der agadische Midrasch zum Pentateuch und den fünf Megilloth, Midrasch Rabba, (oder Rabboth) genannt, ist der bekannteste, außer diesem gibt es aber noch eine große Zahl, zunächst nur in gelegentlichen Zitaten erwähnte Midraschim, die uns mehr dem Namen als dem Inhalte nach bekannt sind, von denen aber die neuere Zeit auch einige ans Licht gebracht hat. Was nun die Midraschim, die sich fortlaufend dem Text anschließen, betrifft, so handelt es sich hier nicht um Worterklärungen, sondern um Inhaltserforschung; aus dem gegebenen Vers soll Ethik und Moral gewonnen werden, Ermahnungen und Warnungen, Erhebung und Ermunterung an das Volk gerichtet in Reden, die an den Sabbathen[1]) vor öffentlicher Versammlung gehalten wurden. Nun bietet der Midrasch uns nicht die Reden selbst, sondern nur die Skizzen zu ihnen, aber diese bieten uns genug Material, die Methodik kennen zu lernen, die die Gelehrten bei ihren Vorträgen anwendeten. Sehen wir das an einem Beispiel. Es kommt oft vor, daß ein Vers der Schrift, der das Thema des Vortrags bilden soll, durch einen anderen Vers aus der Schrift erläutert wird, z. B. Wenn an Abraham der Befehl ergeht: לך לך מארצך וכו׳, so leitet Midrasch r. 39, 1: die Betrachtung über diesen Vers ein: ר׳ יצחק פתח שמעי בת וראי והטי אזנך ושכחי עמך ובית אביך. Was will R. Jizchak mit diesem Zitat aus den

[1]) An dem Wohnsitz des Patriarchen scheint dieser selbst den Vortrag gehalten zu haben. Vgl. Berachot 28 a. Diese Vorträge für das Volk waren agadische, die halachischen eigneten sich für solche Versammlungen nicht, auch sah man das tiefe Eingehen in halachische Diskussionen als Beeinträchtigung der Sabbathweihe und Sabbathruhe an, die auch in der Freude am Genuß ihren Ausdruck finden sollte. Vgl. Sabbath 119 b ר׳ זירא כי חזא וכו׳, vgl. dazu Raschi. Nur an den Sabbathen vor den Festtagen trug man die Halachot vor, die die Verordnungen für die Festtage enthalten. Vgl. Beza 25 b בשבתא דרגלא; s. Raschi. das.

Psalmen? Er will die Schwierigkeit, die der Vers uns mit der unlogisch scheinenden Aufforderung an Abraham aus seinem Lande, seinem Geburtsorte und seinem Vaterhause fortzugehen, da man doch zuerst das Vaterhaus, dann den Geburtsort und zuletzt das Land verläßt, mit dem Hinweis auf den angeführten Psalmvers lösen, daß mit dem לך nicht das einfache Fortgehen gemeint sei, sondern ein vollständiges Sichlossagen, ein Vergessen; wenn es sich aber darum handelt, dann ist es das Vaterhaus, das man zuletzt vergißt. Hier steht nun an der Spitze das Wort פתח, d. h. er eröffnete die Behandlung dieses Abschnittes mit jenem Vers, da müßte denn ein größerer Vortrag folgen, das ist aber nicht der Fall, es folgt nur ein kurzes Maschal, und der Midrasch geht dann zu einem anderen Verse über, dessen Erklärung R. Berechja ebenfalls mit einem anderen Verse einleitet. Ein Beweis, daß wir es hier nur mit Skizzen zu tun haben, die Ausführung des Vortrags ist nicht mitgeteilt. Das war es aber, dies sei nebensächlich bemerkt, was durch alle Jahrhunderte hindurch das Studium des Midrasch so fruchtbringend gemacht hat, es hat die schönste Anregung gegeben, an der Hand der kurzen Hinweise, sich in den Geist des Midrasch zu versenken und die Ausführung selbst zu finden; so sind denn stets die Redner die besten gewesen, die den Midrasch ihren Reden zugrunde gelegt haben und haben mit ihren Vorträgen sich ihre Zuhörer gewonnen und den größten Eindruck bei ihnen erzielt[1]).

Was aber die agadischen Vorträge an den Sabbathen so sehr populär machte und die Menge anlockte und so gewaltigen und bleibenden Eindruck ausübte, das war die Anwendung des Maschal.

Über den Wert und die hohe Bedeutung des Maschal spricht sich der Midrasch selbst aus und, merkwürdig genug,

[1]) Zuweilen wird aber an das Textwort vermittelst eines ה״ד״ד zu dessen Erklärung auf einen anderen Vers hingewiesen, oder ein solcher unmittelbar an es angefügt. Oft sind mehrere Autoren, die jeder einen anderen Vers zur Erklärung heranziehen, nacheinander angeführt, wie z. B. vier anschließend an ותצא דינה, Ber. r. 80, 1 ff.

die Wichtigkeit des Maschal wird durch ein Maschal erklärt, der handgreiflichste Beweis, daß es seiner selbst bedarf, um das richtige Verständnis für es zu erlangen, es kann nur mit sich selbst verglichen und aus sich selbst erklärt werden.

„Das Maschal“, so lehren uns die Rabbanan in Midr. Schir. Hasch. r. 1, 5., „erscheine dir nicht als etwas Geringfügiges, denn durch das Maschal erlangt der Mensch tieferes Verständnis für die Worte der Thora. Es ist dies einem Könige zu vergleichen, dem ein Goldstück oder eine wertvolle Perle in seinem Hause verloren gegangen ist, vermittelst einer angezündeten Kerze, die nur einen Isser wert ist, kann er das Verlorene wiederfinden“; so werden auch die tiefen und feinen Gedanken, die die Thoraworte enthalten, erst durch das Maschal gefunden.

Unter Maschal, wie es in den rabbinischen Schriften gebraucht wird, werden Fabeln, Mythen, Legenden, Beispiele aus dem Verkehr und Sprichwörter, die sogenannte Weisheit der Gasse, verstanden. Alles, was unter den Begriff des Maschal fällt, hat die Tendenz zu belehren und zwar durch Gleichnis. Unter den Fabeln sind zuerst die Tierfabeln zu nennen. Diese sind zwar nicht alle auf jüdischem Boden gewachsen, es gibt viele, deren Ursprungsort sich kaum bestimmen läßt, manche wieder, deren Heimat wir kennen, obwohl es bei diesen auch zweifelhaft ist, ob sie nicht auch entlehnt ist. So finden wir im Midrasch Fabeln römischen, bezw. griechischen Ursprungs, wie z. B. die vom Löwen und Kranich (Ber. r. 64, 10), oder von dem Auftrag R. Gamliels an seinen Sklaven Tobi, ihm das Beste vom Markte heimzubringen, den er damit erledigt, daß er für ihn eine Zunge einkauft, aber auch auf den Befehl, das Schlechteste heimzubringen, eine Zunge einkauft (Vajikra r. 31, 1); eine Fabel zur Erläuterung von Mischle 18, 21. Oder die, mit welcher R. Josua ben Chananja[1]) die Aufregung einer über den Bruch eines kaiserlichen Versprechens empörten Volks-

[1]) Ob dieser R. Josua b. Chananja mit dem aus dem Zwist mit R. Gamliel bekannten R. Josua identisch ist, ist zweifelhaft. Vgl. de Rossi, Meor Enajih אמרי בינה, cap. 16.

menge dämpfte und dieses selbst vor den schlimmen Folgen einer unbesonnenen Handlung schützte. Es ist die Fabel von dem Kranich, der dem Löwen einen Knochen, der ihm im Halse stecken geblieben war, herauszieht und statt der in Aussicht gestellten Belohnung als er sie beansprucht, vom König höhnisch abgewiesen wird, er solle es als eine große Belohnung ansehen, daß er ungefährdet seinen Kopf aus dem Halse des Löwen ziehen konnte. — (Ber. r. 64, 10)

Die Fuchsfabeln scheinen besonders beliebt gewesen zu sein. Es sei hier erinnert an die Fuchsfabel, mit der R. Akiba den Pappus abfertigt, der ihn überreden wollte, von seinem gefährlichen Tun, das Gesetz Gottes zu lehren, den römischen Verboten trotzend, abzulassen.

Viel mehr für diese Beliebtheit spricht aber der Umstand daß nach Sanhedrin 38 b R. Meir über 300 (hyperbolische Zahl) Fuchsfabeln verfügt haben soll, von denen uns aber nur drei seien erhalten geblieben, und zwar erläuternde zu Jecheskiel 18, 2, 3 B. M. 19, 36 und zu Mischle 11, 8. Raschi z. St. führt zwei von ihnen an: Der Fuchs verleitete den Wolf, am Freitag in das Judenviertel zu gehen und dort beim Vorbereiten der Mahlzeit auf den Sabbath zu helfen, um am Sabbath am Mahle teilzunehmen. Die Bewohner des Hofes fielen aber über den Wolf her prügelten ihn durch und verjagten ihn vom Hofe. Wutentbrannt wollte er Rache an dem Fuchs nehmen und ihn töten; dieser aber sagte: „Was willst du von mir, ich bin nicht schuld an deinem Unfall, dein Vater trägt die Schuld für deine Schläge, der einmal bei den Vorbereitungen der Speisen auf den Sabbath geholfen, dann aber die schönsten und besten Stücke sich genommen hat.“ „Und für den Vater soll ich büßen?“ „Ja, denn in der Schrift heißt es (Jechesk. 18, 2); die Väter haben Herlinge gegessen, und die Zähne der Söhne werden stumpf. Aber komm, ich will dir einen Platz zeigen, wo du dich fein sattessen kannst“. So ging er mit ihm an einen Brunnen über dessen Ränder ein Holz lag, über welches ein Seil lief, an dessen Enden zwei Eimer hingen, ging der eine hinunter.

stieg der andere hinauf. Nun setzte sich der Fuchs in den einen Eimer, der hinabrollte und der Wolf rief ihm nach, warum er denn hinabsteige. „Hier gibt es reichlich zu essen, Fleisch und Käse; sieh einmal hier den herrlichen Käse!“ und er wies ihn auf das Bild des Vollmonds hin, daß sich im Wasser des Brunnens wiederspiegelte. „Wie komme ich denn hinunter?“ fragte der Wolf. „Setz dich nur in den Eimer oben, dann wird es schon gehen“. Der Fuchs tat also, der Eimer rollte mit ihm hinunter, der Fuchs hinauf, der jenem dann auf die Frage, wie er wieder hinaufgelange, höhnisch antwortete: „Der Fromme wird aus der Not gerettet, und der Frevler kommt an seine Stelle“ (Mischle 11, 8)! Heißt es doch auch: „Gerechte Wage und gerechtes Gewicht sei euch.“ Zu diesen zwei Meschalim, die Raschi anführt, kommt ein drittes, von R. Hai Gaon erwähnt, so daß also die Lesart in unseren Talmud drei Rätsel, nicht zu beanstanden ist. Dieses lautet:

Der Fuchs traf auf einen Löwen, der ihn fressen wollte, da sagte er: „Was hast du an mir zum Sattessen? Komm mit mir, ich will dir einen Platz zeigen, wo du einen fetten Menschen findest, an dem du dich reichlich sattessen kannst,“ Sie gingen dorthin. Da aber war eine mit Laub und Reisig verdeckte Grube (Wolfsfalle), hinter der ein Mensch (der Jäger) saß; da stutzte der Löwe und sprach: „Ich fürchte mich vor der Tücke der Menschen, daß sie mich zu Fall bringen.“ „Du brauchst dich nicht zu fürchten, antwortete der Fuchs, auch nicht dein Sohn, erst dein Enkel könnte für deine Sünde leiden; nur getrost! Stille deinen Hunger! Bis zu deinem Enkel ist es ja noch lange Zeit.“ Verlockt durch diese Rede, sprang der Löwe auf die Grube und stürzte hinunter. Dem Fuchs aber, der lauernd am Rande der Grube stand, rief der Löwe zu: „Hast du mir nicht gesagt, die Strafe würde nicht mich, sondern erst meinen Enkel treffen?“ Antwortete der Fuchs: „Sicherlich hat dein Großvater einst gesündigt, und nun mußt du dafür leiden!“ „Ja, wahrlich sagte der Löwe: „Die Väter haben Herlinge gegessen, und die Zähne der Kinder werden stumpf“. Daran hättest du früher denken

sollen"; höhnte der Fuchs. (Teschuboth Hageonim Nr. 30, ed Jacob Mussafia)[1].

[1]) Daß diese drei Fabeln in einem gewissen Zusammenhange stehen und möglicherweise in eine sogenannte Schachtelerzählung einbezogen waren, liegt auf der Hand, sie würden alsdann dem indischen Fabelkreise, der verschiedene Fabeln zu einem Ganzen in eine Erzählung vereinigt, angehören. Schon R. Hai Gaon weist auf das Indien entstammende viele Fabeln vereinigende Gedicht Kalila ve Dimna hin, denen die vorliegenden Fabeln darin gleichen, daß sie, von Weisheits- und Sittenlehren ausgehend, diese durch sie erläutern. Und in der Tat, nicht allein nur diese äußere Form weist auf eine Verwandtschaft mit dem indischen Fabelkreise hin, sondern wesentliche Züge, die wir in der Ähnlichkeit der Bilder und Motive wahrnehmen. So wie in unserer Fabel der Fuchs den Wolf durch das Spiegelbild des Mondes im Wasser des Brunnens überlistet, so überlistet der Hase den Löwen in Kalila ve Dimna (herausg. von Friedr. Schulthess) S. 23, indem er ihm dessen eigenes Spiegelbild im Wasser der Cisterne als die Gestalt eines fremden feindlichen Löwen vortäuscht, auf den sich jener alsdann hinabstürzt und so ums Leben kommt. So zwingt der Hase den Elefanten, den er überredet, seinen Rüssel ins Wasser zu tauchen, (das. S. 96) durch das Spiegelbild des zitternden, erzürnten Mondes, das er ihm als den wirklichen Mond und somit als eine mächtige Gottheit vortäuscht, zur Anbetung und Unterwerfung, indem er verspricht, die Hasen nicht mehr zu verfolgen. Die aus dem Fabelschatze des R. Maier uns erhaltenen Fabeln können ihre fremde Heimat nicht verleugnen. Er mag jedoch noch über viele des eigenen heimatlichen Bodens verfügt haben. Was aber diese Fabeln betrifft, so mag noch auf folgendes aufmerksam gemacht werden. Fabel 1 hat zur Tendenz אבות וכו׳, 25,3 אבות und צדיק, zu 3 setzt aber Raschi noch hinzu מאזני צדק; was hat es für Bewandtnis mit diesem Verse?

Vielleicht bringt folgendes die Aufklärung. Die deutschen Volksbücher weisen viel orientalisches Sagengut, besonders das Indien entstammende, auf. Wie das gekommen, mag hier unerörtert bleiben. So finden wir auch in „Reinecke Fuchs", der von Goethe bearbeiteten alten niederländischen Fabeldichtung, Stellen, die der indischen Dichtung Kalila ve Dimna und noch anderen orientalischen entlehnt sind, so z. B. 2, 90 ff. und 3, 145 ff. zusammengezogen entlehnt aus K v D. „Affe und Keil" (S. 3). Was uns aber besonders interessiert, sind die Verse 11, 105 ff. Hier haben wir auch das Motiv der beiden auf- und absteigenden Eimer im Brunnen, in den der in dem Wasser sitzende Fuchs die Wölfin herunterlockt. Wie sich diese Eimer begegnen, ruft die Wölfin „voll Erstaunen" aus, wie das zugehe; worauf der Fuchs erwidert:

Daß nun diese Fabeln, wenn sie auch Aussprüchen der heiligen Schriften zur Erläuterung dienen sollen, jüdischen Ursprungs seien, ist durchaus nicht gesagt, das Wahrscheinlichere ist, daß sie es nicht sind, das aber ist auch gleichgiltig. Woher das Bild, fragte man nicht, war es zutreffend und packend, so griff der Redner zu ihm, und der Einwirkung auf die Gemüter seiner Zuhörer konnte er sicher sein, besser als der trockene Moralprediger, der bald langweilig wird. Die Rabbinen nahmen eben das Gute, wo sie es fanden, wenn es der Belehrung des Volkes und seiner Erziehung dienen konnte. Scheuten sie sich doch nicht, selbst auf die Mythe der heidnischen Götterlehre der Griechen in ihren Reden zurückzugreifen, wie es die Anwendung von der Fabel der Ariadne beweist. Es wird vor dem Versuch, tief in die Geheimnisse der Natur einzudringen, um das Walten der Gottheit in seiner ganzen Größe zu erkennen, gewarnt; nur geringe Erkenntnis sei dem Menschen gewährt, über seine Grenzen hinauszugehen, bringe

---

„Auf und ab, so gehts in der Welt, so geht es uns beiden.
Ist es doch also der Lauf! Erniedrigt werden die einen
Und die andern erhöht nach eines jeglichen Tugend.“

Dies ist also die Tendenz der Fabel, die in der Vorlage, die Goethe benutzt hat, sich findet und von früher her übernommen ist. Nun kann eine Fabel oft auch eine doppelte Tendenz haben, und dies ist bei der vorliegenden der Fall, sie lehrt, wie der Schuldlose, und für einen solchen gibt sich ja der Fuchs aus, gerettet und der Schuldbeladene für jenen in Not und Pein kommt, das drückt der jüdische Fabelsammler durch das Schriftwort צדיק מצרה usw. aus. Aber diese Fabel kann auch die Lehre von der abwägenden göttlichen Gerechtigkeit enthalten und lehren, wie darum der Mensch gerechte Wege und gerechtes Gericht handhaben soll, sind ja gerade die auf- und absteigenden Eimer ein sinnfälliges Bild für die auf- und niederschwebenden Schalen einer Wage, wie es die Tendenz im „Reinecke“ ausdrückt, was aber der jüdische Sammler mit מאזני צדק sagen will. Welche Quellen Raschi und R. Hai Gaon, in denen der Rest der Fabelnsammlung des R. Maier sich erhalten hat, benutzt haben, wissen wir nicht; sicherlich hat sich in der von Raschi benutzten Quelle für diese Fabel die Doppeltendenz vorgefunden, die dann Raschi veranlaßt hat, das צדיק ועוד נאמר usw. hinzuzufügen.

Verwirrung, die den Rückweg nicht wieder finden lasse. „Dies ist zu vergleichen“, meint R. Nachmann, „einem großen Palaste mit vielen Ein- und Ausgängen, jeder der hineingeht, geht in die Irre und findet den richtigen Ausgang nicht. Was tut ein kluger Kopf? Er nimmt einen Knäuel Bastfaden, knüpft diesen an die Tür des Eingangs, so geht er (ihn abwickelnd) hinein und leitet sich an ihm auch wieder hinaus.“ (Ber. r. 12, 1). Gemeint ist nun hier, wer sich an diese Forschungen wagt, findet, wenn er sich der Leitung der Thora anvertraut, den sicheren Führer, der ihn vor dem ihn verstrickenden Irrtum bewahrt. Ebenso wird auch auf die Mythe von dem Faß der Dannaiden zurückgegriffen. (Talm. Bechoroth 9 a).

Besonders zahlreich sind die Gleichnisse, die aus dem gewöhnlichen Verkehrsleben genommen und darum für jeden einleuchtend sind; einige wenige Beispiele mögen hier angeführt werden. Es heißt: Zu hoch ist dem Toren das Wissen“ Das ist, sagt R. Jochanan, zu vergleichen einem Laib Brot, der hoch an der Decke des Zimmers hängt[1]); der hungrige Tor seufzt: Wie soll man den herunterbringen? Der Kluge spricht: Hat jemand ihn hinaufgebracht, muß man ihn auch herunterschaffen können! Er nimmt zwei lange Stangen, kreuzt sie zu einer Zange und holt sich das ersehnte Brot herunter. So werde auch ich, denkt der Kluge, das was die Vorfahren lernend und lehrend an Wissen gehäuft haben, durch Fleiß und Überlegung langsam vorwärtsschreitend, mir aneignen können. Ein anderes Beispiel: Es heißt: „Gott liebt die Fremden“ (Ps. 146). Dies ist zu vergleichen einem König, der eine große Schafherde besitzt, die morgens auf die Weide geführt und abends wieder eingetrieben wird. Eines Tages gesellt sich ein Hirsch zu dieser Herde und weidet mit den andern, geht abends mit ihnen in den Stall und morgens mit ihnen hinaus auf die Weide und so alltäglich, so daß der König, dem man davon erzählt hat, dieses zutrauliche Tierchen

[1]) An die Decke hängte man oft Lebensmittel, um sie vor den Mäusen zu schützen. S. Beza 28 a.

liebgewinnt und ihm ganz besondere Aufmerksamkeit zuwendet. Er bestimmt, daß es auf einen ausgesucht schönen Weideplatz geführt werde. „Nehmt euch in acht, daß es niemand schlage, befiehlt er morgens den Hirten, und wurde die Herde abends eingetrieben, so schärfte er in bezug auf den sich ihr anschließenden Hirsch besonders ein: „Gebt ihm gut zu trinken!" Und so steigerte sich seine Liebe tagtäglich zu ihm, so daß die Hirten ihn fragten: „Du hast so viele Lämmer, viele Böcke, viele Zicklein und keines dieser vielen Tiere empfiehlst du unserer besonderen Fürsorge, nur um diesen Hirsch erteilst du uns Tag für Tag Befehle, ihm unsere schützende Sorgfalt zuzuwenden." Der König antwortete: „Meine Schafe, ob sie wollen oder nicht wollen, die Tagesordnung verlangt es, daß sie morgens zur Weide hinausgehen und abends in den Stall heimkehren. Aber die Hirsche, sie leben frei in der Wüste dort hausen sie, gehen nicht unter die Menschen, sollten wir es nun nicht einem mit Güte vergelten, wenn er sein freies Leben in der großen und weiten Wüste aufgibt, den Kreis seiner Genossen verläßt und in das umgrenzte Gebiet zu uns sich begibt?" Dies gilt auch für uns. Sollen nicht auch wir es mit Güte dem Fremden vergelten, der Familie, Vaterhaus und Nation aufgegeben und zu uns gekommen ist? Darum wird es Israel ans Herz gelegt: „Liebet den Fremden!" Man vergleiche mit dieser altjüdischen Wertschätzung des „Fremden" diejenige der auf der „Kulturhöhe" stehenden Völker einer späteren Zeit oder der jüngsten Vergangenheit!

Nicht immer wird eine ganze Erzählung als Gleichnis angewendet, es genügt oft ein kürzerer Hinweis auf Beispiele aus dem Leben. Um zu verdeutlichen, warum gerade der fromme Abraham so oft geprüft worden ist, weist anlehnend an den Vers „Gott prüft den Frommen" (Ps. 11, 5) R. Jose auf die Tatsache hin, daß schlechter Flachs weniger stark gehechelt werde als guter, da dieser durch das stärkere Klopfen immer besser und gebrauchsfähiger werde. R. Jonathan weist auf das Gewerk des Töpfers hin, der die Haltbarkeit seiner frisch gebrannten Töpfe nicht durch Klopfen an die rissigen, sondern

an die unversehrt scheinenden prüft. R. Eleasar endlich nimmt das Beispiel von dem, der zwei Kühe besitzt, eine schwache und eine starke, will er nun eines dieser Tiere auch einmal als Lasttier benutzen, so wird er die Last dem starken und nicht dem schwachen Tiere aufladen. (Ber. r. 55, 2).

Diesen Beispielen, die jedenfalls als Maschalim anzusprechen sind, wenn sie auch nicht das äußere Gepräge eines Maschal tragen, auch nicht durch eine einleitende Formel als ein solches angedeutet sind, könnten auch die in Bildern redenden Sprichwörter, deren es eine große Anzahl gibt, hinzugezählt werden, wie z. B. das Sprichwort (Erubin 3 a): „Das Gericht, das viele bereiten, ist weder kalt noch warm (קדירה דבי שותפי וכו'), das an das deutsche „Viele Köche verderben den Brei“ erinnert. Doch wir wollen hier darauf nicht näher eingehen.

Vorgänge aus dem politischen Leben, römische Justiz, bezw. Gewaltherrschaft, römische Sitten und Gebräuche dienen oft den Rednern in ihren Vorträgen zu Ermahnungen, nicht zu sein wie jene, oder die Hoffnung auf bessere Zeiten auf das Strafgericht Gottes an dem Unterdrücker zu stärken. Natürlich nur andeutungsweise, da sie aus Angst vor den Spionen, die sich in alle Versammlungen eindrängten und sogar auch Privatgespräche belauschten, sich nicht offen mit der Sprache herauswagen durften. Aber der einfache Vergleich erweiterte sich bisweilen zum erzählenden Maschal, wofür das folgende als Beispiel dienen möge.

Den Unterschied zwischen dem Judenfeinde Bileam, der mit den Worten: Ich schaue ihn, aber er ist nicht nah! (4. B. M. 24, 17) die Erfüllung der Hoffnung Israels in eine späte Zukunft hinausschiebt, worin der Wunsch des Sprechenden erkannt wird, im Gegensatz zu Jesaia, der ausruft: Nahe ist mein Heil! (Jesaia 56, 1) in einem Bilde klar zu machen, wird das folgende Maschal angewandt:

Ein Mann kommt in eine Stadt und hört, daß in nächster Zeit Ehrengabenverteilung (פילוטמיא) anläßlich von Festlichkeiten (Theater, Kampfspielen im Circus) wird abgehalten werden.

Er geht zu einem Gladiator (לודר)[1]) und fragt ihn nach der Zeit dieser Festlichkeiten. „Das kann noch lange dauern!" meint er. Von dem Veranstalter dieser Festlichkeiten erfährt er aber, daß sie in Kürze werden stattfinden. Auf die verwunderte Frage, wieso der Gladiator, den er befragt, ihn habe anders bescheiden können, erwidert jener: „Ganz natürlich. Der Gladiator weiß, daß es bei diesen Festen um sein Leben geht, darum wünscht er sie weit hinausgeschoben, der Wunsch ist bei ihm der Vater der ausgesprochenen Gedanken." Dies gilt auch von dem Judenfeinde Bileam, der wohl weiß, daß das Glück Israels seinen Tod bedeutet.

Man hat die Agada mit einem Garten verglichen, der unser Auge mit seiner Blumen- und Blütenpracht erfreut, in dem wir behaglich ruhen und uns von seinen kühlenden Lüften lind umfächeln lassen. In der Tat ist sie einer solch paradiesischen Stätte zu vergleichen, sie ist die Ergötzung des Menschen (Koh. r. 2, 8 zu ותענוגות בני אדם). Aber sie ist noch etwas mehr, sie ist die eindringlichste Lehrerin von Sitte und Moral und von Gotteserkenntnis. „Willst du den Weltenschöpfer erkennen, so befleißige dich der Agada, aus ihr wirst du ihn erkennen und seinen Wegen nachwandeln" (Sifre zu 5 B. M. 8, 3), d. h. sie ist die beste Morallehre[2]). Wer, der sich mit der Agada beschäftigt, könnte sich ihrem Reize entziehen! Wenn sie aber auf den Leser schon eine faszinierende Wirkung übt, wie mußte sie erst in lebendiger Rede auf den Hörer wirken und sein Herz gewinnen. כל משען מים אלו בעלי

[1]) Eingehende vergleichende Forschung hat M. Sachs zu dieser Erklärung der erwähnten Fremdwörter geführt. S. dessen Beitr. I, S. 120 f.

[2]) Daß auch gegenteilige Stimmen über die Agada in den talmudischen Schriften sich kundgeben, kann nicht gegen sie als solche gedeutet werden, da gerade eine der größten Agadisten sich neben aller Verherrlichung sich auch mißbilligend über sie ausspricht; seine Mißbilligung wendet sich jedenfalls gegen eine gewisse im Schwung gewesene Agada, die nicht zu billigen war. Vgl. de Rossi Meor Enajim c. 15 und Hirsch Chajes מבוא אל התלמוד cap. 15, der einen Ausgleich sucht.

אגדה שמושכין לבו של אדם במים (Chagiga 14a). Eine trockene Moral hätte es nicht vermocht, das lebendige Element des Maschal war es, das dem geschickten Redner stets eine große Zuhörermenge sicherte und deren Herzen gewann.

So wurden durch das Maschal der Charakter gefestigt und die Herzen veredelt, aber auch die Widerstandskraft, die Israel so nötig hatte gegen Verlockung und Bedrohung, gegen Verhöhnung und Verfolgung gekräftigt, und man darf wohl behaupten, daß Israel durch alle schweren Zeiten hindurch hat aushalten können, daß es — Ausnahmen gibt es natürlich — sich im großen und ganzen seine sittliche Haltung, sein beispielgebendes reines Familienleben, seine allseitig anerkannte Liebe zur Wohltätigkeit und seine Treue zum Judentum sich bewahrt hat, zum großen Teile der Agada mit ihrem Maschal zu verdanken ist. אל תהי משל קלה בעיניך.



Die Juden in Rußland und Polen.

Ein Ausblick aus der Vogelschau auf ihre Geschichte und Kultur

Von Prof. Israel Friedländer-New-York.

(Fortsetzung)

Ritualmord-Anklagen.

Es mag ein Zufall gewesen sein, aber es bildete sicherlich eine eigenartige Umrahmung für die Regierung Nikolaus', daß Anfang und Ende derselben gleichermaßen durch eine Ritualmordanklage eingefaßt sind. Der Prozeß beim Beginn seiner Regierung, eines der berüchtigsten und grauenhaftesten Beispiele dieser Verirrung der Menschheit, reicht in seinen Anfängen in die vorangehende Regierungszeit zurück. Im Jahre 1823 verschwand in Welisch, einer Stadt im Regierungsbezirk Witebsk, am ersten christlichen Ostertage ein christlicher Knabe und wurde später als Leiche in einem Sumpfe in der Nachbarschaft aufgefunden. Der eigentliche Urheber der da-

nach auftauchenden Blutbeschuldigung war ein verkommenes, sittenloses Weib, namens Terentjewa. Das Kreisgericht in Witebsk wies die Klage ab, gab die angeklagten Juden des Ortes frei und erteilte der übelberüchtigten Terentjewa eine Verwarnung. Dessenungeachtet blieb Terentjewa, durch christliche Fanatiker des Ortes bestochen und aufgehetzt, weiter tätig. Bei Gelegenheit eines Besuches Alexander I. in Welisch gelang es ihr, ihm eine Bittschrift zu überreichen, in der sie darum nachsuchte, daß das Prozeßverfahren noch einmal eröffnet werde, und fälschlich erklärte, der ermordete Knabe sei ihr eigener Sohn gewesen. Alexander I. gab den Bitten der öffentlichen Dirne nach, indem er, schwankend, wie er gewöhnlich war, sein eigenes Edikt vom Jahre 1817 unbeachtet ließ, das die Erhebung von Ritualmordanklagen verbot. Das Ergebnis war eine öffentliche Anklage gegen zweiundvierzig angesehene Juden und die Zusammenflechtung eines ganzen Netzes von Lügen, das Nikolaus, der inzwischen den russischen Thron bestiegen hatte, als ein Beweis für die verderbliche Lehre und Handlungsweise der verhaßten Juden vorgelegt wurde. Der neue Herrscher gab in Randbemerkungen, die er dem ihm überreichten Bericht beifügte, ganz offen seiner Überzeugung von der Existenz dieses Blutritus unter den Juden Ausdruck und befahl, daß die Synagogen der Gemeinde Welisch, die er augenscheinlich für den Hauptsitz der „Menschenfresser von Religions wegen“ hielt, geschlossen werden sollten. (16. August 1826).

Die weitere Verfolgung der Sache nahm jedoch einen so phantastischen Umfang an, daß Nikolaus selbst etwas stutzig wurde und eine neue Untersuchung anordnete. Nachdem der Prozeß zahlreiche Instanzen und Gerichtshöfe durchlaufen hatte, kam er schließlich vor den Staatsrat und endete im Jahre 1835 mit der siegreichen Freisprechung der Angeklagten und der Erhebung einer Anklage gegen die Kläger. In der Bestätigung der Entscheidung des Staatsrates betonte Nikolaus nochmals seinen Glauben an Ritualmorde mit der Einschränkung, daß nicht das ganze jüdische Volk, wohl aber eine Sekte desselben sich dieses Verbrechens schuldig mache

— eine Ausflucht, mit der schon manch einer seit Hamans Zeiten seine moderne Bildung mit seinen mittelalterlichen Anschauungen auszugleichen versucht hat. Er weigerte sich infolgedessen, der Anregung des Staatsrates Folge zu leisten, das Edikt seines Vorgängers, das solche Anklagen unmöglich machte, von neuem zu veröffentlichen.

Der Ritualmordfall von Saratow, der das Ende der Regierung Nikolaus' „krönte“, war weniger verwickelt. Diesmal wurde die übliche Anklage gegen eine Handvoll Juden erhoben, die in dieser Stadt Mittelrußlands wohnten. Schließlich bestimmte Nikolaus gegen Ende seiner Regierung (im Jahre 1854) die Einsetzung eines Ausschusses, der nicht nur dieses spezielle Verbrechen untersuchen, sondern auch „in die Glaubenssätze des jüdischen religiösen Fanatismus eindringen sollte“. Der angebliche Anstifter der Mordtat, ein gewisser Juschkewitsch, wurde im Jahre 1860 während der Regierungszeit Alexander II. zu lebenslänglicher Verbannung verurteilt, jedoch im Jahre 1867 auf die Fürbitte von Crémieux, dem damaligen Vorsitzenden der Alliance israélite universelle, begnadigt.

Wirtschaftlicher Druck.

Wir wenden uns jetzt wieder zu der weniger schwankenden Politik des Zaren Nikolaus, bei der wir am passendsten, entsprechend unserem bisherigen Einteilungsprinzip zuerst die Maßnahmen behandeln, die sich gegen die wirtschaftliche Wohlfahrt der Juden richteten und dann die, die auf ihren geistigen Untergang abzielten.

Die Politik der wirtschaftlichen Abschnürung bewegte sich in dem gewohnten Geleise der russischen Autokratie. Die vollkommene Abschließung des russischen Gebietes gegen das Eindringen der Juden wurde mit allem Nachdruck von neuem betont. Als im Jahre 1835 der Staatsrat den Antrag, jüdische Kaufleute der ersten Gilde im Innern Rußlands zuzulassen, in Erwägung zog, setzte der Zar darunter den kurzen Vermerk: „Diese Frage ist bereits von Peter dem Großen entschieden.

Ich darf nichts daran ändern.“ Und der Zar war ein Mann von Wort; denn die vorwitzigen Juden, die außerhalb des Ansiedelungsgebietes ertappt wurden, wurden nach Sibirien verbannt oder als Strafrekruten in das Heer eingereiht.

Andererseits wurde das schon früher vorhandene Streben, das Gebiet des Ansiedelungsrayons zu verkürzen, weiter fortgesetzt. Die Städte Kiew, Sebastopol und Nikolajew wurden den Juden verschlossen. Die Provinzen Kurland und Livland wurden allen Juden, die nicht dort geboren waren, verboten. Das Dekret Alexanders I, das die Juden aus den innerhalb von fünfzig Werst von der Grenze gelegenen Dörfern vertrieb, wurde im Jahre 1843 auch auf die Städte daselbst ausgedehnt. Indessen konnte diese Maßregel nicht ausgeführt werden, weil sie ganze und weit ausgedehnte Landstriche mit dem Untergang bedrohte.

Auch in dem alten Streben des Zarentums, die Juden auf dem Lande zu vernichten, machte er einen Schritt vorwärts, indem er im Jahre 1835 alle Juden aus den Dörfern der Kreise Grodno und Kiew vertrieb. Der Ausweisung der Juden aus den Dörfern der übrigen Gubernien wurde nur durch die Vorstellungen des Staatsrates Einhalt getan, der unter Hinweis auf die Vertreibung aus Weißrußland im Jahre 1823 die Nutzlosigkeit dieser Maßregel betonte, die dadurch, daß sie die Juden ruinierte, den Bauern auch nicht die leiseste Erleichterung gebracht hatte.

Die Härte, mit der Nikolaus bestrebt war, die autokratische Erbschaft der Judenhetze zu verwalten, erregte die Aufmerksamkeit Westeuropas. Während seines Aufenthaltes in London traten englische Juden an Nikolaus heran und baten ihn um Gnade für seine jüdischen Untertanen. Der gleiche Beweggrund führte später, im Jahre 1846, den edlen Moses Montefiore in die Höhle des Löwen. Montefiore, der von der Königin Viktoria persönlich an den Zaren empfohlen war, wurde mit all der Höflichkeit empfangen, in der die russischen Diplomaten so unübertreffliche Meister waren; aber seine Bemühungen blieben ohne Erfolg.

Im Gegenteil dehnte Nikolaus die Politik des wirtschaftlichen Druckes auch auf die Juden in den Städten aus. Die „zeitweiligen Verordnungen betreffend die Einteilung der Juden“, die trotz des kräftigen Widerspruchs einiger edeldenkenden Würdenträger vom Zaren angenommen wurden, hatten das Ziel, einer besonderen Klasse von „Bürgern ohne gesetzlichen Wohnsitz“ eine Ausnahmestellung anzuweisen. Damit waren jene Zehntausende von Juden gemeint, die infolge der Politik der Ansiedelungsbeschränkung, die die Regierung selbst verfolgte, außer Stande gewesen waren, eine geordnete Beschäftigung zu finden. Diese neue Klasse von Juden sollte vermehrter Zurückdrängung und Unterdrückung ausgesetzt werden. Die Ausführung dieser furchtbaren Maßregel, die die Herzen zahlloser Juden mit Schrecken erfüllte, wurde zum Glück durch den ausbrechenden Krimkrieg und späterhin durch den Tod des Zaren unterbrochen.

Der Heeresdienst als ein Mittel zur Bekehrung.

Wahrhaft originell war jedoch Kaiser Nikolaus in der Ausführung der gegen den jüdischen Geist gerichteten Politik der Herrscher aller Reußen. Die sanften Methoden seines Vorgängers sagten dem eisernen Zaren nicht zu. Die russische Bibelgesellschaft, an deren Spitze der Graf Galitzin stand, wurde aufgelöst, wie es bereits die Gesellschaft israelitischer Christen war, auf die sein Bruder so große Hoffnungen gesetzt hatte. Der Zar hielt sehr viel von der soldatischen Manneszucht, und er, der seit dem Tage, da er in frühester Jugend aktiv in den Heeresdienst eingetreten war, niemals mehr bürgerliche Kleidung angelegt hatte, dachte natürlich zuerst und zumeist an das Heer als ein höchst wirksames Mittel, die widerborstigen Juden in den Schoß des Christentums hineinzulocken, und, wenn notwendig, hineinzustoßen.

Bis dahin hatten die Juden keinen aktiven Heeresdienst geleistet, sondern waren gleich der russischen Kaufmannsgilde im allgemeinen dazu angehalten worden, anstatt dessen große Geldsummen zu zahlen. Wir können uns lebhaft vorstellen,

was der Dienst in dem Heere Nikolaus mit seiner harten Manneszucht und seiner unmenschlichen Dauer (nämlich ein volles Vierteljahrhundert) für den streng orthodoxen und völlig für sich lebenden Juden Rußlands bedeutete. Was die Juden fürchteten, nämlich den „entjudenden" Einfluß einer so lange dauernden Militärzeit in christlicher Umgebung, das grade lockte Nikolaus, und die Einstellung von Juden in das Heer wurde schleunigst beschlossen.

Aber damit begnügte er sich nicht. Der hoch entwickelte Stand der jüdischen Erziehung hatte die geistige Reife der jüdischen Jugend beschleunigt, so daß sie in dem jungen Alter von achtzehn Jahren, dem Gestellungsalter, bereits gegen Bekehrungseinflüsse gefeit war. Daher mußte sich die eiserne Faust des Zaren auf den Juden in zartester Jugend legen. Die Juden sollten in das Heer nicht im Alter von achtzehn Jahren wie die christliche Bevölkerung, sondern im Alter von zwölf Jahren eingereiht werden, obgleich die fünfundzwanzig Dienstjahre erst vom achtzehnten Lebensjahre an gerechnet werden sollten. Diese sechs Jahre der heranreifenden, Eindrücken leicht zugänglichen Jugend sollten diese jüdischen Kinder weit entfernt vom Ansiedelungsgebiete in militärischen Anstalten zubringen, die Kantinen oder Kantone hießen, — daher ist die Bezeichnung „Kantonisten" für diese jüdischen Knaben üblich geworden, — in denen sie für das Heer und — dies natürlich wurde nicht offen gesagt aber offenbar bezweckt — für die Kirche vorbereitet werden sollten. Jede jüdische Gemeinde sollte in ihrer Gesamtheit für die Lieferung eines bestimmten Prozentsatzes jüdischer Rekruten verantwortlich gemacht werden.

Bezeichnend für den Geist der ganzen Maßregel sind die Einzelheiten, die für die Abnahme des Fahneneides dieser Rekruten vorgeschrieben waren. Diese feierliche Handlung sollte in der Synagoge vor der geöffneten heiligen Lade vor sich gehen und sollte aus einer langen und grausigen Formel bestehen, die vor brennenden Kerzen und unter Schopharblasen vorgesprochen werden mußte, während der Rekrut in Tallis

und Tephillin gehüllt dastand. Offenbar war eine große Feierlichkeit notwendig, um von den jüdischen Opfern dieser eigenartigen Gestellungsmethode Gehorsam zu erzwingen.

Dieser Plan, der augenscheinlich bereits beim Beginne seiner Regierung im Geiste von Nikolaus fix und fertig bereit lag, wurde bald danach ausgeführt, ohne die üblichen Berichte der beamteten Sachverständigen abzuwarten. Der Ukas wurde am 26. August 1827 unterzeichnet.

Der Aushebungs-Ukas traf die Juden Rußlands wie ein Schlag aus heiterem Himmel. Der verwegenste Flug der Phantasie hatte ein solches Unheil nicht voraussehen können. Die Behörden waren, wie es scheint, auf jüdischen Widerstand vorbereitet, aber die Juden waren unter russischer Herrschaft nur zu sehr eingeschüchtert und an Unterwürfigkeit gewöhnt. Die Geschichte erwähnt nur einen einzigen Fall des Widerspruchs, der in einer kleinen wolhynischen Stadt, in Alt-Konstantin, vorkam und mit sprichwörtlicher jüdischer Zahmheit in die Erscheinung trat. Ein Bittgesuch, das gegen den russischen Zaren Klage erhob, wurde in ehrerbietigen Worten abgefaßt und einem verstorbenen Mitglied der Gemeinde, das grade beerdigt werden sollte, in die Hand gelegt, um es vor den Thron des Allmächtigen niederzulegen. Diese echt jüdische Meuterei hätte leicht ernste Folgen haben können; denn sie kam zu Ohren der maßgebenden Kreise in St. Petersburg, und der Zar erließ den strengen Befehl, daß alle solche Fälle vor Kriegsgerichten abgeurteilt werden sollten.

So unmenschlich hart auch diese Maßregel war, so war sie dennoch nicht so hart wie die Art ihrer Ausführung. Sie zog nicht nur die Opfer selbst in Mitleidenschaft, sondern auch den ganzen gesellschaftlichen und sittlichen Aufbau der russischen Judenheit. Es war nicht mehr wie natürlich, daß beim Bekanntwerden der Maßregel die armen jüdischen Knaben, die dieser Art militärischen Galeerendienstes ausgesetzt werden sollten, alle Versuche machten, ihm zu entgehen. Sie begannen zu verschwinden und, wo immer sie konnten, sich zu verstecken, indem sie sich in Wäldern und Höhlen verbargen. Da jedoch

die jüdischen Gemeinden als Gesamtheit gezwungen wurden, eine bestimmte Anzahl Rekruten zu stellen, so mußten sie zu Gewaltmaßregeln ihre Zuflucht nehmen, um die geforderte Zahl zusammenzubringen. Sie stellten besondere Mittelspersonen an, „Häscher“ oder im Jüdischen „Chappers“ genannt, die buchstäblich auf Kinderraub ausgingen, um diese Kinder zu jüdischen Rekruten zu pressen. Die Chappers waren nicht allzu gewissenhaft und konnten es vielleicht auch nicht sein. Um die Zahl zu vervollständigen, raubten sie oft Kinder unter dem vorgeschriebenen Alter von zwölf Jahren, griffen bisweilen kleine Knaben von acht Jahren auf und gaben, wenn sie sie der Obrigkeit ablieferten, ein höheres Alter an. Sie nahmen sie oft aus den Armen ihrer Mütter weg, ja ganz buchstäblich rissen sie sie ihnen weg und ließen hinter sich weinendes oder sprachloses Elend. Diese furchtbare Rekrutenaushebung übte einen höchst demoralisierenden Einfluß auf das ganze öffentliche Leben der jüdischen Gemeinde aus. Es brachte außer andern Schäden das Gift der Angeberei oder „Mesiroh“ hervor, das für lange Zeit wie ein Krebsschaden am Lebensmark der russischen Judenheit zehrte.

Was die Opfer selbst betrifft, so vermag keine Einbildungskraft, auch nicht die eines Juden, der mit der Leidensgeschichte seines Volkes in der Vergangenheit vertraut ist, auch nur annähernd die Schrecken sich auszumalen, die die sogenannten Kantonisten erwarteten. Unmittelbar nachdem die Rekruten eingezogen oder richtiger geraubt waren, wurden sie in einen Kerker gesperrt, wo sie bis zur offiziellen Musterung bleiben mußten. Darauf wurden sie wie Schafe auf einen Waggon verladen und nach ihren Bestimmungsorten, meistensteils in die entlegensten Provinzen des Reiches versandt, wo sie dreißig, ja bisweilen vierzig Jahre zubringen mußten. Die meisten unter den jüngeren, aber auch viele ältere starben unterwegs. Diejenigen, die an ihren Bestimmungsorten anlangten, wurden in die Kantinen untergebracht und sofort bearbeitet, um sie der Taufe zuzuführen. Keine Grausamkeit war grausam genug zur Erreichung dieses

Zieles. Auspeitschen war eines der mildesten Mittel, um sie für die Annahme des Christentums empfänglich zu machen. Die zarten Kinder wurden am Schlafen gehindert und mußten so lange niederknieen, bis sie die Wahrheit der christlichen Lehre von der Liebe, wie sie ihnen von den Russen ad oculos demonstriert wurde, begriffen hatten. Andern wurde die Nahrung versagt oder sie wurden umgekehrt gezwungen, stark gewürzte Speisen zu essen und ihnen nachher das Trinken verboten. Manche von den Kindern, besonders die ganz jungen, gaben unter diesen unmenschlichen Leiden nach. Aber die älteren Knaben, diejenigen, die schon aus dem Quell jüdischer Überlieferung getrunken hatten, wurden Märtyrer für ihre Religion, — ein Martyrium von Kindern, unvergleichlich in der jüdischen wie in der Weltgeschichte. Eine volkstümliche Sage erzählt von einer feierlichen Zeremonie, bei der alle jüdischen Kantonisten in einer Linie am Ufer eines Flusses aufgestellt wurden und sich anschicken sollten, die Taufe in ihm zu empfangen. Auf das gegebene Kommando sprangen sie in den Fluß, aber keiner kam wieder an die Oberfläche. Sie hatten ihr Leben auf dem Altar der Religion geopfert.

Die jüdischen jungen Leute, die, da sie schon in reiferem Alter standen, sofort Soldaten wurden, ohne erst in die Kantinen überführt zu werden, waren gegen die Verlockungen der Taufe sicher, aber ihre Prüfung war nicht weniger schwer. Und wenn sie schließlich alles überstanden, gar manche sich in der Schlacht ausgezeichnet hatten, so war die erste Anerkennung, die ihnen gezollt wurde, daß man sie zurück in den Ansiedlungsrayon trieb. Erst während der folgenden Regierung wurde den sogenannten „Nikolai-Soldaten“ nur widerwillig erlaubt, außerhalb des Ansiedlungsrayons zu leben.

Aufklärung als ein Mittel zur Bekehrung.

Es scheint jedoch, daß für einen kurzen Augenblick die Strahlen europäischer Aufklärung in das dunkelste Rußland fielen und vor des Zaren Seele das Traumbild einer jüdischen Bekehrung aufsteigen ließen, die durch sanftere und trotzdem

wirksamere Mittel bewerkstelligt werden könnte. Diese Schwenkung war die Folge des Einflusses einiger liberaler Männer in der Umgebung von Nikolaus, besonders des Einflusses von Uwarow, des Ministers des öffentlichen Unterrichtes, eines Mannes, der den Juden freundlich, vielleicht zu freundlich gesinnt war, denn er war auch einer von denen, die die Juden am besten leiden können, wenn sie aufgehört haben, Juden zu sein.

Erst einige Jahre vorher, im Jahre 1835, waren die Rechte der Juden oder vielmehr ihre Rechtlosigkeit wieder einmal in ein neues „Statut" zusammengefaßt worden, das noch strenger als die Verordnung vom Jahre 1804 in seiner Politik der wirtschaftlichen und geistigen Bedrückung war. Fünf Jahre waren dahingegangen, und die Berichte der russischen Beamten, die augenscheinlich der Ansicht waren, daß ein kaiserlicher Ukas stark genug sei, um die Entwickelung von drei Jahrtausenden umzustoßen, meldeten, daß unter den Juden keinerlei Sinnesänderung Platz gegriffen habe, daß sie in ihrer Bosheit noch ebenso treu wie früher an ihren abergläubischen Bräuchen festhielten. Daher verfiel der Staatsrat, als er im Jahre 1840 die theoretischen Grundlagen der Judenfrage prüfte, auf den neuen Gedanken, die Methode der Entjudung nach dem Vorbild Westeuropas nachzuahmen, und beschloß, den Eigensinn der Juden durch Unterrichts- und Kulturreformen zu brechen, und falls diese fehlschlagen sollten, die Aufhebung der jüdischen Autonomie folgen zu lassen, von der nur kümmerliche Überreste zurückgeblieben waren; schließlich sollte das Ganze durch radikalen wirtschaftlichen Druck gekrönt werden.

Am 27. Dezember 1840 wurde eine besondere Kommission ernannt, die den bezeichnenden Titel führte: „Kommission, um Mittel und Wege für die radikale Umwandlung der Juden Rußlands zu finden." Die Seele der Kommission war der Minister des öffentlichen Unterrichts, Uwarow, der in seinem Bericht über den Gegenstand erklärte, sein Plan ziele darauf ab — obgleich, wie er vorsichtig hinzufügte, dieses Ziel geheim zu halten sei — den Talmud zu unterdrücken und die religiösen Anschauungen der Juden zu läutern. Bezeichnender-

weise setzte er hinzu, daß die Religion des Kreuzes „das reinste Symbol umfassenden Bürgertums“ sei. Sein Plan bestand darin, in allen Städten des Ansiedelungsgebietes Elementar- und Mittelschulen für den Unterricht in weltlichen Gegenständen, aber ebenso auch für die Belehrung in der jüdischen Religion „gemäß der heiligen Schrift“ zu eröffnen. Diese Institute sollten nach und nach an die Stelle der bestehenden jüdischen Schulen treten, die die verderblichen Lehrmeinungen des Talmuds lehrten.

Um sich die Mitarbeit der Juden zu sichern, oder richtiger, um ihre Gegnerschaft auszuschalten, wurde Dr. Max Lilienthal, der in Riga eine moderne jüdische Musterschule eingerichtet hatte, aufgefordert, für die Bestrebungen der Regierung Propaganda zu machen. Für die Lösung dieser Aufgabe fand Dr. Lilienthal bei den reichen Juden, die schon modernisiert waren oder nach Modernisierung verlangten, ein gewisses Entgegenkommen, sah sich aber der hartnäckigen Gegnerschaft der konservativen Masse der Juden gegenüber, die es geradezu aussprachen, daß die geheime Absicht der Regierung sei, sie zum Taufbecken zu führen. Diese Juden wurden ein wenig durch die feierliche Versicherung Dr. Lilienthals beruhigt, daß er seine Stellung sofort aufgeben werde, falls er den Verdacht gerechtfertigt finde.

Im Jahre 1844 erließ der Zar zwei Dekrete. Das eine, zur Veröffentlichung bestimmt, forderte die Begründung eines Netzes jüdischer Elementarschulen und die Errichtung von zwei Rabbinerseminarien. Das andere, vertraulich verschickt, unterwies die Behörden, wie diese Schulen zu gestalten seien, und führte aus, daß „das Ziel der Erziehung der Juden darin bestehe, sie der christlichen Bevölkerung näher zu bringen und die durch den Talmud eingepflanzten Vorurteile auszurotten.“

Im folgenden Jahre verließ Lilienthal plötzlich Rußland und zog nach Amerika. Die Veranlassung ist klar: er hatte die Absichten der russischen Autokratie durchschaut.

Unter den Maßregeln, die sich gegen die geistige Eigenart der Juden richteten, war auch der alte kleinliche Laden-

hüter der Zarenherrschaft: die Einschränkung oder das Verbot der jüdischen Tracht. Im Jahre 1844 wurde den Juden, die dabei beharrten, ihr traditionelles Käppchen oder die „Jarmulke“ zu tragen, eine Geldstrafe von fünf Rubeln auferlegt. Ein kaiserlicher Ukas des Jahres 1851 verbot männlichen Juden, die altjüdische Kleidung zu tragen oder die traditionellen Schläfenlöckchen („Peies“) beizubehalten, während ein besonderer Ukas, der im folgenden Jahr veröffentlicht wurde, russisch-jüdischen Frauen verbot, den alten jüdischen Brauch zu befolgen, sich vor der Verehelichung das Kopfhaar abschneiden zu lassen. Die Gouverneure und General-Gouverneure der russischen Provinzen hatten nichts Wichtigeres zu tun, als über die Ausführung dieser im wahrsten Sinne des Wortes kleinlichen Haarspalterei moskowitischer Tyrannei zu wachen. Juden wurden auf den Straßen aufgegriffen, und ihnen mit Gewalt die Schläfenlöckchen abgeschnitten. Jüdische Frauen wurden verhört, und die Barbiere, die sie bedienten, ebenso wie die Rabbiner, die der Hochzeitsfeier beiwohnten, wurden vor Gericht geladen. Trotz aller dieser Maßnahmen trug der Widerstand der jüdischen Masse schließlich den Sieg über die Launen des Zaren davon, und das Gesetz blieb auf dem Papier.

Diese „erzieherischen“ Maßregeln hinderten nicht die Anwendung mehr handgreiflicher Unterdrückungs-Methoden. Viele der oben erwähnten Beschränkungen im Wohnrecht und auf wirtschaftlichem Gebiete wurden während dieser Zeit der offiziellen Aufklärung durchgeführt. Im Jahre 1844 wurden die jüdischen Kahals, die letzten Spuren jüdischer Autonomie, die noch von der polnischen Erbschaft zurückgeblieben waren, aufgehoben. Bezeichnend genug waren die einzigen jüdischen Gemeindebeamten, denen noch weiter zu bestehen gestattet wurde, die „Aushebungs-Ältesten“, die die Verantwortung für die Stellung der vollen Zahl von Rekruten trugen, und die jüdischen Steuereinnehmer; denn zu der alten jüdischen Fleischsteuer, der sogenannten „Korobke“, war nun die neue Abgabe auf Sabbathkerzen hinzugekommen, die die Mittel für die Erziehungs-Experimente der Regierung herbeischaffen sollte.

(Fortsetzung folgt).

Aus der alten Zeit.

Charakterbild von N. N. Samuely.

Aus dem Hebräischen übersetzt

von Dr. J. Bleichrode, Berlin.

(Schluß).

„Du Amhoorez“, rief einer heftig aus, „Du hast ja den Rebbe überhaupt nicht verstanden!“

„Du bist ein Amhoorez“, erwiderte der andere zähneknirschend, „Du, Du, nicht ich!“ . . .

„Esel!“ mischte sich ein dritter ein, der seinem Freunde zu Hilfe kommen wollte, „er hat Recht, und Du verstehst nicht, einen Hund aus dem Ofen zu locken!“ . . .

„Nein“, rief ein vierter, der wieder dem ersten zu Hilfe kam, „gleich und gleich gesellt sich gern, die Ansichten zweier Dummköpfe passen gut zueinander; — er hat Recht und nicht ihr!“

Die Kämpfer spalteten sich in zwei Lager.

„Kamele! Patentierte Dummköpfe!“ schrie das eine Lager.

„Ochsen! Esel! Hirnverbrannte Schafsköpfe!“ schrie das zweite Lager.

Als Beweismittel nahm einer seinen Hut und warf ihn seinem Gegner an den Kopf.

Das war das Signal zum Ausbruch des Kampfes.

Zwanzig Hüte, Mützen, Kissen und Bettdecken flogen auf einmal hin und her gegen die Köpfe der Kämpfenden, und aus dem Wirrwarr hörte man die kräftigen und ingrimmigen Rufe: „Esel! Dummköpfe! Kamele!“

Einer, dem ein Wurfgeschoß fehlte, kam auf einen guten Gedanken: er nahm seinen Rock, ballte ihn zu einem Knäuel zusammen und schleuderte ihn mit Wucht auf den Kampfplatz.

Der gute Gedanke fand Beifall, und sofort zogen alle ihre Röcke aus, die nun in der Luft wie Kugeln hin und her flogen.

Der Kampf breitete sich immer mehr aus, und es wurde ein Gewimmel und Getümmel, daß der Staub vom Boden aufwirbelte und das Zimmer und alle Möbel bedeckte . . .

In diesem Augenblick erschien ihr Lehrer R. Jekele auf der Türschwelle, die Tabakspfeife in der Hand . . .

Der Kampf verstummte aus Respekt vor dem Lehrer, nur hie und da hörte man noch einige schwache Laute, wie das Knistern eines in sich zusammensinkenden Feuers . . .

R. Jekele betrat bedächtig das Kampffeld und musterte die Kämpfer, die ohne Rock vor ihm standen; viele hielten noch die Bettdecken und Kissen in der Hand, die zerrissen waren, und deren Inhalt, die Federn, mit dem Staub innig vermischt, in der Luft umhertanzten und das ganze Zimmer erfüllten.

„Weshalb ist hier der Kampf zwischen euch ausgebrochen?“ fragte R. Jekele, der trotz der größten Mühe doch nicht ein aufsteigendes Lächeln auf seinen Lippen unterdrücken konnte.

Im ersten Augenblick waren alle bestürzt, denn bei der allgemeinen Verwirrung hatten sie schon fast vergessen, weswegen der Streit entstanden war.

Aber nach einigen Minuten verlegenen Schweigens kamen sie wieder zur Besinnung.

„Dieser Dummkopf da“, fing der eine an, und zehn Stimmen setzten fort, „behauptet, der Rebbe habe die Ansicht des Rambam so aufgefaßt.“ Und alle redeten nun in lautem Durcheinander von allen Enden des Zimmers aus den Rambam aus, ein jeder nach seiner Auffassung.

„Wenn Ihr alle durcheinander schreit, verstehe ich auch nicht einen von Euch“, unterbrach sie R. Jekele, „einer nach dem andern soll sprechen. — Wer will der erste sein? Ahronle der Schwarzkopf — fange Du an!“

Ahronle setzte mit gewichtigem Stimmenaufwand dem Rabbi seine Auffassung auseinander.

„Schön“, erwiderte, nachdem er geendet hatte, R. Jekele, vor sich hin lächelnd. „Und nun, gib Du zum Besten, was

Du auf dem Herzen hast“, wandte er sich danach an einen anderen Bochur unter seinen Schülern.

Auch dieser Bochur trug seine Ansicht mit schallender Stimme und unter vielen Handbewegungen vor.

„Schön“, erwiderte R. Jekele, „Und Du?“ wandte er sich an den dritten.

Und so hörte er alle bis zu Ende an.

„Ich habe Euch jetzt alle angehört“, begann er darauf bedächtig, indem er mit vollen Zügen an seiner Pfeife sog und den Rauch langsam aus Mund und Nase hervorblies, daß er in Ringeln aufstieg, die Luft erfüllte und das ganze Zimmer in eine Wolke einhüllte . . .

„Und nun“, fuhr er aus dem Wolkendunkel heraus fort, „wollt Ihr nun, daß ich mein Urteil abgebe? . . .

„Ja, ja!“ riefen dreißig Stimmen mit einmal, „der Rebbe möge sagen, wer von uns Recht hat?“ . . .

„Ihr habt alle miteinander Recht“, entschied R. Jekele, „ihr unterscheidet Euch auch nicht um eines Haares Breite voneinander“. . . .

„Alle miteinander?“ fragten sie erstaunt und verwirrt; glaubten sie doch, daß ein himmelweiter Unterschied zwischen ihren Ansichten sei . . .

„So ist es in der Tat“, antwortete R. Jekele lachend, „jeder einzelne von Euch hat Recht, wenn er von dem andern behauptet, er sei ein Esel, denn Ihr seid alle zusammen eine Gesellschaft von Eseln und könnt nicht einen Hund aus dem Ofen locken!“ . . .

„Nun denn“, riefen alle, „so möge uns der Rebbe sagen, wie er den Rambam versteht, der doch mit dem Talmud in einem offenbaren und unlösbaren Widerspruch steht.“ . . .

„Gut, ich will es Euch sagen“, erwiderte R. Jekele, nachdem er ein parmal gehustet hatte, indem er nach seiner Gewohnheit die Hand zusammenballte und den Daumen wie einen Wegweiser vorstreckte. — „Also paßt genau auf: Nach dem Zusammenhang der talmudischen Erörterung steht fest“ — er beendete seine Worte nicht, sondern gab ihnen mit

der Hand ein Zeichen, und die dreißig Bachurim nahmen ihm den Rest seiner Worte vom Munde weg — „folglich", fuhr R. Jekele fort, „ist als bewiesen anzunehmen" — auch jetzt beendete er seine Worte nicht, denn dreißig Stimmen verkündeten gleichzeitig, was daraus bewiesen war. „Richtig", bekräftigte R. Jekele ihre Worte. „Und nun wollen wir den Rambam ausreden", — und die dreißig Bachurim redeten den Rambam aus. „Sehr gut", nickte ihnen R. Jekele zu. „Und nun paßt scharf auf, ganz scharf", wiederholte er, „aus dem bisher Gesagten geht hervor . . ." und die Folgerung zogen die Bachurim selber. „Ganz recht!" lobte sie wieder R. Jekele. „Und nun stellt euch vor, wenn man die Worte R. Chijas nach der Auffassung des Maharscha erklärt" — und die dreißig Bachurim vervollständigten seine Rede — „dann", fuhr R. Jekele in immer langsamer werdendem Tone fort, „dann brauchen wir nur den Maharscha auf der einen Seite und die Theorie des Rambam auf Grund meiner Auffassung auf der anderen Seite ins Auge zu fassen, so stellt sich ganz klar heraus, daß —" R. Jekele gab mit der Hand Wink und Zeichen, und die dreißig Bachurim fielen wie hungrige Wölfe über den Rest her und riefen triumphierend aus: „daß der Rambam dem Talmud absolut nicht widerspricht!!!" —

„Und was ist ferner daraus zu folgern?" fragte R. Jekele die Schar seiner Jünger.

Sechzig Augen blickten ganz erstaunt auf R. Jekele, denn keiner wußte, was noch aus dem Verlauf der Diskussion zu folgern sei.

Doch R. Jekele riß sie bald aus der Verlegenheit . . . .

„Was ferner daraus folgt", fuhr er fort, „ist, daß auch Ihr einander nicht widersprechet, sondern daß jeder einzelne von Euch ein Esel für sich ist!"

Ueber diese letzten Worte mußten sie alle laut lachen, denn jetzt war keiner auf den anderen mehr böse, da ihr Lehrer keinen Unterschied zwischen ihnen gemacht und niemandem den Vorzug vor dem andern gegeben hatte . . .

„Und was sagst Du dazu, mein Schwarzkopf?“ wandte er sich an seinen Schüler, den schwarzen Ahronle, der zu seiner Rechten saß, steckte bei diesen Worten die Hand unter seine Achselhöhle und kitzelte ihn dort mit seinem Finger, so daß der arme Bochur, der etwas nervös war, vor Lachen sich um sich selbst drehte, mit Händen und Füßen zappelte und sich auf dem Boden wälzte . . .

So brachte R. Jekele die ganze Woche mit dem Thorastudium und mit dem Unterricht seiner Schüler in Fröhlichkeit, in Reichtum und Ehren zu. Nur zwei Tage in der Woche widmete er sich seiner Familie: am Schabbos und den Tag vorher; da erfreute er seine Frau und seine Kinder, da war er Vater und Gatte in des Wortes wahrster Bedeutung. Aber auch seine Frau zog sich da von allen ihren Geschäften zurück, und der Kaufmann verwandelte sich in eine gütige und schlichte Frau, die ihren Mann und ihre Sprößlinge mit aller Liebe umgab und ganz in der Führung des Haushaltes aufging, in eine Frau von echtem Schrot und Korn. Da mußte ihr ihre Tochter Perele den Schlüsselbund zurückgeben, den sie ihr anvertraut hatte, und sie übernahm wieder selbst die häuslichen Angelegenheiten, die sie in ihre Hand gelegt hatte. Die mollige, blühende Frau lief nun flink wie ein Reh von einer Stelle zur andern, vom Keller zum oberen Stock und vom oberen Stock in die Küche, und überall legte sie Hand an, beim Backen, beim Kochen, beim Ausbessern der Kleider und bei allen Anordnungen im Hause. Hurtig ging sie mit ihrer Magd auf den Markt und kaufte dort Fleisch, Fische, Eier, Fett und was sie sonst brauchte. Kaum hatte sie diesen Teil ihrer Arbeit beendet, goß sie frisches kaltes Wasser ein und ließ ihre Kinder im Gänsemarsch antreten, zog jedem einzelnen schnell die Kleider aus, daß sie nackt vor ihr standen. Mit Wasser und Seife wusch, säuberte und reinigte sie ihre Kinder von Unsauberkeit und Schmutz so gründlich, daß sie unter ihren reibenden und scheuernden Händen wie Fische im Wasser zappelten und sprangen.

War sie mit dieser Hauptarbeit fertig geworden, so machte sie sich an den großen Fisch, der schon auf sie wartete, daß sie ihn dem Schabbos zu Ehren zubereiten sollte, schnitt ihn auf, schuppte ihn ab, zerteilte ihn, spülte jedes einzelne Stück in reinem Wasser ab und salzte ihn auf beiden Seiten ein, und das alles ging ihr flink und geschickt von der Hand. Von Zeit zu Zeit kam ihr Mann in die Küche, und seine Augen konnten sich nicht satt sehen an seiner schönen, molligen Frau, die mit bloßen Armen vor der Schüssel stand und mit Lust und Geschick ihre Arbeit tat. War niemand weiter in der Küche, so unterließ er es nicht, mit ihr zu scherzen und zu schäkern: „Wahrhaftig", neckte er sie, indem er ihre Wangen streichelte: „meine Esches chajil kommt den ganzen Tag nicht zur Ruhe, immer muß sie arbeiten und schaffen, ohne Ende!"...

„Hände weg, Schlemihl!" gab sie ihm, ebenfalls lachend, zur Antwort, „Du störst mich nur bei der Arbeit!"

„So wehre Dich doch, wenn Du kannst!" erwiderte er, aus vollem Munde lachend.

„Ich werde Dir schon zeigen, Schlemihl, daß ich noch Wehr und Waffen habe, um mich gegen Dich zu verteidigen!". Bei diesen Worten schlug sie mit der Hand aufs Wasser, und eine Menge Tropfen spritzten auf sein Gesicht und auf seinen Bart, so daß er ganz voll gespritzt wurde, und von allen Ecken und Enden Wasserbächlein von ihm rannen und rieselten ...

„Jetzt wirst Du wohl mit Deinen Witzen aufhören, Schlemihl?" lachte sie aus vollem Mund ...

Schlemihl hörte auch wirklich auf, aber auch er lachte über das ganze Gesicht und bewegte mit beiden Händen seinen Bart wie ein Sieb hin und her, um die Wassertropfen abzuschütteln, die an seinen Haaren hingen und sich in seinen struppigen Bart verloren ...

Während dieser beiden Tage vereinigte dieses gute Weib in sich alle die guten Eigenschaften und alle die kleinen Mängel, die den Frauen eigen sind, so auch die Vorliebe,

sich zu putzen und sich hübsch anzuziehen. Die Kleider, die sie am Schabbos trug, waren streng modern, und von Zeit zu Zeit blickte sie in den Spiegel, um wohlgefällig ihre schöne Erscheinung zu betrachten. Auch bemühte sie sich, ihren Mann in Liebe an sich zu fesseln, daß er seine Schüler und seine Bachurim vergaß und ihrer nicht gedachte, sondern die ganze Zeit in Liebe an ihr hing. Auch zeichnete sie sich in jenen Tagen durch ihre Herzensgüte und Wohltätigkeit in unübertroffenem Maße aus. Die Armen der Stadt kamen scharenweise ins Haus, und da war keiner, den sie mit leeren Händen entließ. Verschämten Armen schickte sie die Gaben ins Haus, ohne daß sie auch nur ahnten, woher sie kamen. Kurz, in jenen zwei Tagen war sie die Krone der Frauen, eine Perle, eine Wohltäterin ohne Gleichen.

Eines Tages hatte Rechele besonders viel zu Hause zu tun, und die Vorbereitungen, die sie zu Ehren des Sabbaths traf, waren umfangreicher als jemals . . .

„Warum machst Du heute so viel Vorbereitungen?" fragte ihre Tochter Perele.

„Ein sehr lieber Gast kommt an diesem Sabbath und wird an unserm Tische speisen."

„Wer ist es denn?"

„Mein Vetter Davidl kommt aus Rumänien und wird sich einige Tage bei uns aufhalten — freust Du Dich nicht auch über diesen lieben Gast?"

Perele antwortete gar nichts, nur eine zarte Röte bedeckte ihre Wangen, und ihre Augen leuchteten. Von diesem Augenblick an gab sie sich die größte Mühe, ihrer Mutter zu helfen, und sie putzte alle Gefäße, bis sie spiegelblank waren, wusch das Tischzeug, überzog Kissen und Decken mit neuen Überzügen, reinigte die Lampenbassins, und tauchte so das ganze Haus und alle Geräte in Glanz und Pracht, und das alles vollbrachte sie heiter und fröhlich.

Auch R. Jekele kam in die Küche, stellte sich neben seine Frau und stand da, indem er mit viel Behagen seine Pfeife rauchte . . .

„Laß doch einmal hören, meine Esches chajil,“ sagte er zu ihr, und er lachte übers ganze Gesicht, „warum richtest Du heute alles viel reicher und feiner her, als sonst für irgend einen Sabbath?“...

„Weißt Du denn nicht, daß heute noch ein sehr lieber Gast kommt, und hier bei uns einige Tage oder vielleicht auch länger bleiben wird . . .“

„Ja, ich freue mich auch, daß er kommt, denn ich habe den fleißigen und flinken Jungen sehr lieb . . .“

Nachdem Rechele ihre Arbeit in der Küche beendet hatte, zog sie ihr Arbeitskleid aus, legte ein Hauskleid an und kam zu ihrem Mann ins Zimmer hinein . . .

„Weißt Du, Jekele,“ fing sie an, „heute erst habe ich bemerkt, daß unsere Tochter Perele schon die Kinderschuhe ausgezogen hat, sie ist schon erwachsen, man kann sagen ein blendend hübsches Mädchen . . .“

„Ja,“ erwiderte R. Jekele, „aus den Kinderjahren ist sie schon heraus, — möge Gott sie uns noch recht lange erhalten — mir scheint, in einigen Monaten wird sie achtzehn Jahre alt.“

„Aus dem Sefer „„Zeeno ureno““ weiß ich, daß unsere Weisen s. A. das achtzehnte Jahr für die Chuppo bestimmt haben!“

„Wahrhaftig, meine Esches chajil,“ stimmte R. Jekele ein, „jetzt merke ich erst, daß Du auch eine Gelehrte bist und weißt, was unsere Weisen s. A. gesagt haben.“

„Fängst Du wieder an, Schlemihl, Du weißt doch, daß auch ich schlagfertig bin — aber jetzt Scherz beiseite, ich möchte mit Dir über die Zukunft unserer Tochter Perele reden!. . .

„O, auch ich habe schon oft darüber nachgedacht!“

„Und auf wen hast Du Dein Auge geworfen?“

„Genaues kann ich noch nicht sagen, ich dachte aber vielleicht einer von meinen Schülern, vielleicht der schwarze Ahronle, er ist ein tüchtiger Lamden und auch aus guter Familie.“

„Nein“, sagte Rechele entschieden „er ist nicht der Mann, dem ich unsere Tochter anvertrauen möchte.“

„Warum denn nicht?“

„Weil unsere Tochter Perele nicht dazu geschaffen ist, auf ihren Schultern das Joch des Unterhaltes des Hauses zu tragen; sie muß einen Mann heiraten, der die Fähigkeit hat, seine Familie zu ernähren!“

R. Jekele senkte sein Haupt, und ein Schein von Trauer flog über sein Gesicht.

„Du hast recht,“ antwortete er kopfschüttelnd, „Du erfährst es ja an Deinem eigenen Leibe, wie traurig und bitter das Los einer Frau ist, die die Last des ganzen Hauses allein tragen muß!“

Rechele taten ihre Worte leid, als sie sah, wie ihr Mann sich getroffen fühlte . . .

„Diesmal redest Du wie ein richtiger Schlemihl, wie ein Erzschlemihl,“ versuchte sie mit einem Scherzwort ihn abzulenken, „wer sagt Dir, daß dieses Joch mir zu schwer ist? Sehe ich vielleicht so aus? Sieh mich doch einmal genau an, ob ich durch die viele Arbeit abgemagert bin; im Gegenteil stark und kräftig bin ich dadurch geworden — und da kommst Du und willst mir einreden, daß mir die Arbeit zu viel wird — wahrhaftig, so etwas kann nur mein Mann, der Schlemihl, sagen! . . .“

„Aber ich fühle es in jedem Augenblicke, wie unrecht ich tue,“ klagte R. Jekele, „wenn ich sehe, wie Du den ganzen Tag arbeiten mußt, wie Du allein die ganze Last der Versorgung der Familie trägst, und niemand Dir dabei hilft — von heute ab werde ich Dir zur Seite stehen, um, wenn auch nur ein wenig, das Joch Dir zu erleichtern! . . .“

Rechele konnte sich des Lachens nicht enthalten, denn sie mußte daran denken, wie R. Jekele nach der Hochzeit in dem Laden, den sie damals noch hatte, gestanden und den Kunden die Ware mit dem Nigun angepriesen hatte, wie er beim „Lernen“ üblich ist; bisweilen war es vorgekommen, daß ihm plötzlich ein Gedanke einfiel, wie man einen „harben Rambam“ verantworten könnte, da wußte und hörte er nichts von dem, was um ihn geschah, und wenn jemand in seiner Gegenwart die ganze Ware aus dem Laden gestohlen hätte, hätte er ihn nicht

darin gestört, denn seine Ohren, seine Augen, seine ganzen Sinne hafteten nur an dem, „harben Rambam“ . . .

„Wie kannst Du nur an so etwas denken,“ sagte sie, „siehst Du denn nicht, daß ich auch ohne Dich mit meiner Arbeit fertig werde, bleibe Du nur bei Deinem „Lernen“, denn wahrlich sein Wert übertrifft den aller Güter der Welt!“ . . .

„Aber was hast Du denn für einen Gewinn von dieser „Ware“, meine Esches chajil? . . . “

„Sorge Dich nicht um mich, ich werde schon meinen Vorteil dabei finden, das wirst Du bald sehen — aber wir wollten doch über Pereles Zukunft sprechen! . . .“

„Und wie denkst Du darüber? sage es mir!“

„Ich denke, daß mein Vetter Davidl allein ihr vom Himmel bestimmt ist. Wir selbst haben ihn erzogen, wir kennen alle seine Vorzüge, wir wissen, daß er bescheiden, aufrichtig und fromm, auch nicht ganz ohne Wissen ist, und was in meinen Augen noch mehr für ihn spricht, er versteht das Geschäft aus dem Grunde.“

„Dein Vorschlag scheint auch mir ganz richtig, denn Davidl war von jeher eine tiefreligiöse Natur; aber wer weiß, ob er noch bei seiner Frömmigkeit geblieben ist! —“

„Du kannst sicher sein, daß Davidl auch nicht um Haaresbreite von seinem frommen Lebenswandel abgewichen ist, er hält treu zu Gott und seinen Geboten und, was mich in meiner Meinung noch bestärkt hat, ist, als ich heute unserer Tochter Perele erzählte, daß Davidl bei uns einige Tage zu Gast sein wird, leuchteten ihre Augen und röteten sich ihre Wangen; da sagte ich mir: Die Sache ist von Gott ausgegangen!“

„Dein Plan gefällt mir sehr gut, meine Esches chajil“ antwortete ihr R. Jekele in fröhlicher Stimmung und legte seine Hand auf ihre Schulter, „doch gib mir jetzt den Lohn an, den Du für all die Mühen und Sorgen beanspruchen kannst, die Du bis jetzt schon für unseren Lebensunterhalt gehabt hast und auch weiter in Zukunft haben wirst . . .“

„Warte nur ein wenig, ich werde Dir schon sagen, wie ich darüber denke!“

R. Jekele stopfte seine Pfeife mit Tabak, wie er stets zu tun pflegte, wenn er etwas, was ihn interessierte, genau hören wollte, und er setzte sich neben sie hin . . .

„Nun laß einmal, liebe Eschse chajil, Deine klugen Worte hören!“

„Ob viel Klugheit darin steckt, weiß ich nicht — aber zuerst sage mir nur: Haben wir uns nicht im Namen Gottes miteinander vereint, um alles, das Gute und das Böse, gemeinsam zu teilen? . . .“

„Bis hundertundzwanzig Jahre,“ antwortete R. Jekele.

„Du hast recht, aber ich möchte, daß wir auch in jener Welt alles, was uns beschieden ist, gemeinsam teilen; denn sage mir doch aufrichtig: Würde es Dir lieb sein, dort im Gan-Eden allein zu sitzen, während ich fern von Dir stehen muß und Dir nicht nahen darf? . . .“

„Sieh nur,“ entgegnete ihr Mann, R. Jekele, „nicht aus Weisheit hast Du dies gesprochen, denn wenn einer von uns seinen Anteil am Gan-Eden erhält, so bin ich dessen ganz sicher, daß Du den Vorzug verdienst; denn Du hast wahrlich Dein ganzes Leben lang nur Gutes und Edles getan. Außerdem trägst Du Dein Leben lang ein schweres Joch, und wem verdanke ich es, daß ich lernen konnte, wenn nicht Dir? Denn Du hast für mich und für unsere Kinder überreichlich gesorgt. Ist dem nicht so? . . .“

„Weiche nicht aus, ich weiß, was ich weiß: Du befleißigst Dich der Thora und der religiösen Obliegenheiten, Dein ganzes Leben, und ich bin den Nichtigkeiten dieser Welt hingegeben. Aber selbst, wenn Du recht hättest, so kann ich doch nicht wünschen, daß einer von uns vor dem andern bevorzugt sein soll. So, wie wir in dieser Welt vereint die Bahn des Lebens gewandelt sind, so wollen wir uns auch in jener Welt nicht trennen! . . .“

„Und was verlangst Du also von mir?“ fragte R. Jekele.

„Daß Du mit mir einen Vertrag schließest, daß wir alles Gute und alles Böse, das uns zuteil wird, gemeinschaftlich teilen wollen!“

R. Jekele dachte einen Augenblick nach.

„Wie Du willst," antwortete er darauf, „wir wollen ehrlich teilen, wenn wir nur etwas zu teilen haben werden — sage mir nun, bist Du jetzt zufrieden? . . ."

„Mit Worten allein begnüge ich mich nicht!"

„Was willst Du noch? . . ."

„Ich will, daß Du mir das, was wir eben besprochen haben, schriftlich vor zwei Zeugen gibst!"

R. Jekele lachte aus vollem Halse.

„Das nennt man wahrhaftig eine Esches chajil", rief er lachend aus, „mit Worten allein ist sie nicht zufrieden, sie muß es schwarz auf weiß haben — gut, auch damit bin ich einverstanden, ich werde Dir alles schriftlich, von zwei Zeugen unterschrieben, geben — wann aber wollen wir dieses Schriftstück aufsetzen? Bestimme Du den Zeitpunkt!"

„So Gott will, wenn wir die Tnoim unserer Tochter Perele schreiben."

„So soll es recht sein!"

„Nachdem Du mir meinen Wunsch erfüllt hast," sagte Rechele heiter, „kann ich mich ja wieder meiner Arbeit zuwenden, denn ich habe noch vieles zu Ehren des Sabbaths vorzubereiten!"

* * *

Worte sind zu arm, um dem Leser die Wonne und das Behagen zu schildern, die in Recheles Hause an jenem Sabbath herrschten. Als R. Jekele am Abend nach dem Gottesdienst nach Hause zurückkehrte, schritt sein Gast Davidl, der Vetter seiner Frau, an seiner Seite, ein hochgewachsener, helläugiger und wohlgestalteter Jüngling. Hinter ihm gingen noch zwei Orchim, die R. Jekele, wie er es jeden Sabbath zu tun pflegte, zu Tisch geladen hatte. Das Haus schwamm in Lichterfülle; denn die zahlreichen auf Silber- und Bronzeleuchtern brennenden Lichter ergossen ihren Strahlenglanz auf das Haus und die ganze Einrichtung. Der geräumige Ofen strahlte eine angenehme, erquickende Wärme aus, und von dem langen Tisch, der mit allem Guten bedeckt war, kam den Eintretenden der

liebliche Duft der Fische und der Suppe, die Rechele aufs Köstlichste bereitet hatte, angenehm entgegen.

„Gut Schabbos! Gut Schabbos!“ riefen sie munter und fröhlich aus, als sie auf die Türschwelle traten, und Rechele und ihre Tochter, die ihnen Arm in Arm zur Begrüßung bis an den Eingang entgegen getreten waren, erwiderten liebreich und freundlich: „Gut Schabbos! Gut Schabbos!“ . . .

Die zarte Perele entzückte alle durch ihren Wuchs und ihre Schönheit, denn das neue Kleid, das sie heute dem Sabbath und dem lieben Gast zu Ehren angezogen hatte, erhöhte noch ihre Schönheit und jugendliche Anmut. Ihre Wangen waren rosenrot angehaucht, und ihre Augen leuchteten sternengleich. Auch die Mutter hatte gleich der Tochter sich heute besonders prächtig gekleidet und entzückte aller Augen durch ihre Schönheit und Anmut. Perele saß an der Seite ihres Vetters Davidl, und ihr Herz war von Unruhe erfüllt. Sie selbst vermochte sich keine Rechenschaft darüber zu geben, warum sie immer die Augen zu Boden senken mußte, so oft Davidl sein Auge auf sie richtete, und warum ihr Herz heftig klopfte, so oft ihre Blicke die seinen trafen. War er nicht ihr Vetter, mit dem sie zusammen von Kindheit an aufgewachsen, mit dem sie, als sie noch beide Kinder waren, im Garten zusammen gespielt hatte? Freilich hatte er sich seitdem sehr verändert, war viel größer und breiter geworden, ein ganzer Mann, dem schon der Bart an Kinn und Lippen zu sprossen begann — aber er war doch schließlich ihr Vetter, ihr früherer Spielgefährte, war doch kein anderer geworden; warum mußte sie stets die Augen zu Boden senken, so oft er die Augen zu ihr erhob? Warum erschien er ihr wie ein ganz neues Wesen, als hätte sie ihn nie gesehen, nie gekannt? . . . Aber nicht allein er, auch das Zimmer und die ganze Einrichtung erschienen ihr neu, wie ganz verändert. Die Lichter leuchteten heute noch einmal so hell, und ihre Strahlen fanden ihren Weg in ihr Herz und erfüllten es mit Licht und Freude über alle Maßen. — Die Wände, die Spiegel, das Sofa, die Stühle, alles zeigte heute ein neues, ein fröhliches Aussehen; ein paradiesischer Hauch schwebte über ihrem Haupte,

daß Herz und Seele in ihr jubilierten. Wären nicht die Menschen im Zimmer gewesen, sie hätte am liebsten laut aufgejauchzt. Nur die Augen Davidl's, die sich von Zeit zu Zeit auf sie richteten, brachten sie in Verwirrung, und sie konnte sich nicht erklären warum? . . .

Und ihre Mutter? Die Esches chajil? Sie saß behaglich zurückgelehnt auf ihrem Platze, und mit Blicken voll unendlicher Liebe schaute sie bald auf ihre Tochter Perele, die an Davidl's Seite saß, bald auf ihren Mann R. Jekele, der im Zimmer auf und abging und mit einer lieblichen Stimme, die tief aus dem Herzen kam, das heilige und erhebende Lied sang:

„O, kommet, bringt Frieden,
„Ihr Engel des Friedens,
„Ihr Diener des Höchsten,
„Des Königs aller Könige,
„Des Heiligen, gelobt sei er“!

Und nachdem R. Jekele die Friedensengel begrüßt hatte, die allsabbatblich unter sein gastliches Dach traten, erhob er jubelnd und jauchzend seine Stimme und sang:

„Ein wacker Weib, so schwer zu finden,
„Weit über Perlen geht ihr Wert!
„Auf sie vertraut des Gatten Herz,
„An Gütern fehlt es nimmer ihm!
Sie tut ihm Gutes, niemals Leid
Ihr ganzes Leben lang!“

So sang er das Lied bis zu Ende, das Lied, das in allen seinen Teilen vom Ruhme seines Weibes Rechele wiederklang denn nur sie war sicherlich mit diesem Liede gemeint, als wenn der weise König dies Lied nur ihr zu Ehren verfaßt hätte . . .

„Sieh doch, liebe Esches chajil,“ sagt ihr Mann, nachdem er das Lied zu Ende gesungen hatte, fröhlich zu ihr, „sieh nur, ich habe dein Loblied gesungen, du selbst hast es mit angehört. Zum Lohn dafür gib uns von den Leckerbissen und Delikatessen, die Du dem Sabbath zu Ehren angerichtet hast. . .“

Das Schlüsselbund klirrte leise, denn Rechele erhob sich, um auf ihrem Posten zu stehen. Nachdem R. Jekele über Wein

Kiddusch gemacht, und die Gäste Wort für Wort eingestimmt hatten, setzten sich alle um den Tich herum und ließen sich die Speisen und Getränke gut munden, denn Rechele hatte das Schönste und Beste aufgetischt. Von Minute zu Minute wuchsen Wonne und Behagen im Zimmer. R. Jekele ließ das Sprühfeuer seiner Neckereien auf seine Frau, seine „Esches chajil" unaufhörlich herabblitzen, aber auch sie blieb ihm keine Antwort schuldig und zahlte ihm mit gleicher Münze heim. Davidl gab einige Episoden aus dem Geschäftsleben zum Besten und brachte durch seine witzigen Schilderungen alle Anwesenden zum Lachen. Nach und nach verlor auch Perele ihre Scheu ihrem Vetter gegenüber und sah ihm grade ins Angesicht, ohne ihre Blicke zu Boden zu senken. Auch unterhielten sie sich ungezwungen, wie Bruder und Schwester, miteinander, erinnerten sich an die Tage ihrer Kindheit, an ihre täglichen Spiele im Garten, an alles, was sie seitdem erlebt hatten. Beide waren ganz glückselig, beide konnten sich nicht satt aneinander sehen, konnten nicht oft genug einer der Stimme des andern lauschen. . . Von weitem blickte Rechele auf die Kinder, wie sie miteinander plauderten, und ihr Herz bebte in ahnenden Wonneschauern. . .

So verging der Abend, so auch der folgende Tag in Freude, Jubel und Lust. . .

Nach Sabbath Ausgang wurde im Hause von R. Jekele und seiner Frau Rechele ein Freudenfest gefeiert. Die angesehensten Familien der Stadt, darunter auch der Raw, waren dazu eingeladen; denn es galt die Verlobungsfeier ihrer Tochter Perele mit ihrem Vetter Davidl. Nachdem wie üblich ein Teller zerbrochen worden war, bat R. Jekele die Gäste, sich um ihn zu gruppieren, und teilte ihnen mit, daß er heute außer den „Tnoim" auch noch einen „Kontrakt" mit seiner Frau ausschreiben wollte. Hierauf erzählte er ihnen, daß er mit seiner Frau einen Vertrag geschlossen habe, ihr die Hälfte seines ihm zufallenden Anteils an der künftigen Seligkeit abzutreten und daß auch sie sich verpflichtet habe, ihn ihren Anteil mitgenießen zu lassen. Die ganze Versammlung äußerte einstimmig, daß Perele das volle Recht habe, solches von ihrem

Gatten zu heischen, denn ihr verdanke es R. Jekele, daß er seine ganze Zeit dem Thorastudium widmen könne, indem sie ihm die Last der Erwerbstätigkeit abgenommen und die Sorge für den Unterhalt des Hauses auf sich genommen habe. Der „Kontrakt“ wurde vor Zeugen geschrieben und unterzeichnet und die Gäste unterschrieben alle zur Bekräftigung der Urkunde.

Zu den eingeladenen Gästen bei dieser Doppelfeier gehörten auch der Chason und die dreißig Schüler des R. Jekele, und nachdem alle den „Kontrakt“ unterzeichnet hatten, gab R. Jekele dem Chason ein Zeichen, worauf er und der ganze Chor, darunter auch die Bachurim, jubelnd das Lied anstimmten:

„Ein wacker Weib so schwer zu finden,
„Weit über Perlen geht ihr Wert!!!“ . . .

*
* *

R. Jekele und seine Frau lebten noch viele Jahre bis ins höchste Alter in Wohlstand und Glück und erfreuten sich an gottgesegneten Sprossen, an Kindern und Enkeln, die sich alle durch Frömmigkeit und Thorakenntnis auszeichneten. R. Jekele verschied einige Monate vor seiner Frau Rechele. Nach seinem Tode kaufte Rechele für sich und ihren Gatten ein Erbbegräbnis, „denn“, so sagte sie, „im Leben waren wir innig mit einander vereint, und so wollen wir auch im Tode nicht getrennt sein.“ Bevor ihre letzte Stunde kam, versammelte Rechele ihre Kinder und Enkelkinder um ihr Lager und segnete jeden einzelnen von ihnen. Nachdem sie dann ihr ganzes Hab und Gut unter sie verteilt hatte, hob sie an und sprach: „Sehet, alles, was mein ist, habe ich euch übergeben, für mich habe ich nicht das geringste zurückbehalten „„nicht einen Faden noch Schuhriemen““, denn alle Güter der Erde, im Grabe haben sie keinen Wert noch Nutzen. Nur eins kann ich euch nicht lassen, das muß ich mit mir ins Grab nehmen, das ist der Vertrag, den euer Vater mir in seiner Herzensgüte vor Zeugen übergeben hat. Mit diesem Schreiben in der Hand werde ich vor unserm Vater im Himmel erscheinen, mich vor ihm niederwerfen und sprechen: „„Ein

einfaches Weib war ich im Leben, im Handeln und Erwerben flossen meine Tage dahin; und alles dieses habe ich getan, auf daß mein Gatte Dir in Aufrichtigkeit dienen, sein ganzes Leben Deiner heiligen Thora weihen könne. Zum Lohn hierfür hat er aus freiem Willen mir die Hälfte seines Anteils am Gan Eden abgetreten, und hier bringe ich vor den Thron Deiner Herrlichkeit den von seiner eigenen Hand geschriebenen und unterzeichneten Vertrag. So nimm mich denn in Gnaden in Dein Gan Eden auf, und laß an seiner Seite mich weilen; denn mit ihm wandelte ich in Deiner Welt, der Welt der Vergänglichkeit, mit ihm vereint möchte ich der ewigen Seligkeit teilhaftig werden!"" . . .

Die Kinder erfüllten ihren Wunsch, und als sie die Mutter zu Grabe geleiteten, gaben sie ihr jenes Schreiben mit in den Sarg. . .

Die Erinnerung an Rechele und ihr Ruhm lebt noch heute im Munde der Einwohner unserer Vaterstadt fort, als eines Vorbildes an Schlichtheit, Redlichkeit und Wohltätigkeit . .

Eine solche Frau nannte man eine Esches chajil — in der alten Zeit.



Bücherbesprechung.

Birnbaum, Dr. N. Gottes Volk. Verlag von R. Löwit, Berlin-Wien.
Rosenzweig Dr. F. Zeit ist's. Im gleichen Verlage.

Wer noch eines Beweises dafür bedurfte, wie verheißungsvoll nach den Jahrzehnten des Niederganges, die selbst manchem Glaubensfesten den unaufhaltsamen Verfall vorzubereiten schienen, heute wieder da und dort, und gerade in den Besten, in den geborenen Führernaturen, Liebe zum echten Judentum aufkeimt, mag den Beweis diesen beiden kürzlich erschienenen Schriften entnehmen. Zwei kleine Broschüren sind es von wenigen Seiten Umfang — und dennoch zwei Sensationen. Schon um der Verfasser willen. Der eine, ein ostjüdischer Schriftsteller, der, dem jüdischen Publikum wohlbekannt, seit Jahrzehnten in der ersten Reihe der „Erneuerer" jüdischen Volksgeistes kämpfte und jetzt — nicht ganz unvermittelt — aber doch mit überraschender Beredsamkeit und

Überzeugungskraft nur noch den Willen kundtut, den alten Geist der sinaitischen Lehre zu herrlicher Entfaltung zu bringen. Der andre, ein junger deutscher Jude, eine starke Persönlichkeit von tiefer und umfassender Bildung, durch seine Erziehung den lebendigen Kräften des Judentums fast völlig ferngehalten — und jetzt, durch hingebungsvolle Versenkung in die Tiefen des jüdischen Schrifttums zum entschiedenen Bejaher und begeisterten Verfechter der Daseinsberechtigung des Judentums geworden. Die praktischen Vorschläge des einen wie des andern betreffen uns gesetzestreue Juden des Westens nicht direkt, selbst wenn wir sie ausnahmslos für verwirklichungsfähig und -würdig erachten: Birnbaum erstrebt mit seiner Förderung des völligen Abschlusses von der nichtjüdischen Welt in ländlichen Siedlungen mehr als wir angesichts der tatsächlichen Verhältnisse zugestehen können; Rosenzweig wünscht mit der — allerdings durch politische Rücksichten erklärten — Beschränkung auf zwei Stunden hebräischen Unterrichts und engerer Verbindung von Schule und Gottesdienst, ohne gründliche Umgestaltung des Familienlebens und jüdische Schule, weit weniger als wir für dringend erforderlich ansehen. Und dennoch weht uns aus beiden Schriften ein so erquickender Frühlingshauch des Zukunftsglaubens und der Entschlossenheit entgegen, daß selbst diejenigen unter uns, die etwa im Kampf ermattet, von Enttäuschungen zermürbt sind, wenn sie diesen Hauch verspüren, neugestärkt ans Werk gehen werden, um zu beweisen, daß die überlieferungstreue Judenheit des Westens kein abgestorbener Zweig am Baume des jüdischen Volkes, sondern durchaus fähig ist, frische Blüten zu treiben und Früchte reifen zu lassen, die dem alten Stamme zur Ehre gereichen. Im Rahmen einer Besprechung ein auch nur einigermaßen erschöpfendes Bild des Inhaltes zumal der Birnbaumschen Broschüre zu geben, die durch ihre Gedankenfülle manches dickleibige Buch beschämt, halten wir für unmöglich und auch für schädlich; nicht einen Ersatz für die Lektüre zu bieten, sondern sie anzuregen sei der Zweck dieser Zeilen. Wie Birnbaum seine Entwicklung vom politischen Zionisten zum glaubenstreuen Juden mit verhaltener Glut mehr andeutet als erklärt, wie er mit — seit S. R. Hirsch s. A. unerhörter — Kraft und Eindringlichkeit die Berufung des jüdischen Volkes schildert, den Gegensatz jüdischen und heidnischen Geistes, die Einwirkung des ersteren auf den letzteren, den fortschreitenden Kampf des Heidentums gegen seinen Bezwinger seit des Humanismus Tagen, das Eindringen heidnischen Wesens in die stille Bucht Judas; wie er mit gewaltigem Pathos die völlige Selbstentäußerung so vieler, allzu vieler Juden geißelt und uns die Abtrünnigen als Bannerträger im Kampf gegen das jüdische Prinzip der Gottesuntertänigkeit vorführt — wohl der packendste Teil des ganzen Werkchen —, wie er mit leidender Seele von der Schuld auch der Treugebliebenen spricht, die wohl die Kraft besaßen; „Welt und Zeit zu widerstehen“,

aber nicht die höhere, „Welt und Zeit für die Ewigkeit zu meistern und zu gestalten"; wie dann der Glauben an die noch ungelöste Aufgabe der jüdischen Gesamtheit in starken Arbeitswillen sich umsetzt und zur machtvollen Tat aufruft; wie der Verfasser begeistert mahnt, den Zaun um den ganzen Garten der Lehre zu errichten und das Glaubensschiff zu bemannen, um nicht das Teuerste, die Lehre Gottes wie bisher dem Ungefähr von Wind und Welle preiszugeben; wie er die fast erstickte Flamme des messianischen Gedankens neuentfachen will — das alles will gelesen sein; und wer es liest, wer das Ringen des mit altjüdischem Glaubensmute ausgerüsteten Verfassers von Zeile zu Zeile verfolgt, der wird — mag ihn manches Urteil zu schroff, manche Behauptung nicht hinreichend begründet dünken — zugestehen müssen, daß er hier eines der in unserer leider nur zu dürftigen Literatur so seltenen Erlebnisse gefunden hat. Am einzelnen mäkeln wäre drum Undankbarkeit. Dagegen scheint es Pflicht, den Wunsch auszusprechen, der hervorragende Mann möchte von berufener Seite zu weiteren, auch umfangreicheren und populärer gehaltenen, literarischen Schöpfungen angespornt werden.

Nicht ganz so stark, aber nicht minder freudig berührt uns, die wir keinen, auch keinen „außer Hörweite geborenen", leichten Herzens preisgeben, das andere Ereignis auf dem Büchermarkte. Mit voller Teilnahme begrüßen wir den Weckruf, mit dem der Verfasser die ihm nahestehenden Kreise der „Justiz-, Sanitäts- und Kommerzienräte" aus ihrer Stumpfheit aufrütteln will. Und beherzigenswert auch für unser Lager deucht uns die entschiedene Betonung des selbst bei uns vielfach nicht genügend erkannten jüdischen Bildungswertes unserer nachbiblischen Literatur — die kabbalistischen Schriften mitinbegriffen — sowie die Begründung der unbedingten Zusammengehörigkeit von jüdischem Denken und hebräischer Sprache. Ob es freilich möglich und empfehlenswert ist, den hebräischen Unterricht auf Kosten der anderen Unterrichtzweige einseitig zu berücksichtigen, bedarf ernster Erwägung. Wunder nimmt uns das völlige Vorbeigehen an dem ohnedies immer noch sträflich vernachlässigten, und doch garnicht ernst genug zu nehmenden Problem der Erziehung des weiblichen Geschlechtes; überschätzt erscheint mir überhaupt der Einfluß des Religionsunterrichts, der erst durch enge persönliche Beziehung des Lehrers zu jedem einzelnen Schüler vom Bildungs- zum Erziehungsfaktor erhoben wird. Aber auch hier sollen Meinungsverschiedenheiten im einzelnen das Gesamturteil nicht bestimmen. Auch diese Schrift muß man mit inniger Teilnahme lesen, um die Gewißheit zu erfahren, die unsere Väter in den trübsten Zeiten aufrechterhalten hat. כי לא אלמן ישראל.

Rabb. Dr. Simonsohn, Breslau.

Ein Ansatz von Gauß zur jüdischen Chronologie aus seinem Nachlaß. Von Alfred Loewy in Freiburg i. B.

Mit wenigen Worten sei auf den im Jahresbericht der Deutschen Mathem. Vereinigung Bd. XXVI 1. Abt. Heft 9/12 unter obiger Überschrift erschienenen Artikel des o. Honorarprofessors an der Freiburger Universität hingewiesen. Die jüdischen Chronologen kennen die berühmte Gaußsche Formel zur Berechnung des Passafestes aus dem Jahre 1802, für welche der Verfasser selbst aber keinen Beweis gibt. Erst i. J. 1818 ist ein solcher von Cisa Gresy und in anderer Form vor 20 Jahren von M. Hamburger geliefert worden. Jetzt hat sich, gelegentlich der von der Göttinger Akademie der Wissensch. bewerkstelligten Ausgabe des gesamten Nachlasses des großen Mathematikers, eine handschriftliche Notiz von Gauß gefunden, die jener Formel ähnlich aber nicht mit ihr identisch ist, da hier nicht der 15. Nissan, sondern der 163 Tage später fallende 1. Tischri zum Ausgangspunkt der Rechnung gewählt wird. Loewy, ein reger Mitarbeiter an dem genannten akademischen Unternehmen, benutzt den sich ihm bietenden Anlaß, um einen neuen Beweis in klarer und deutlicher Weise auseinanderzusetzen, so daß er auch für Nichtmathematiker, sofern sie sich nicht durch chronologische Rechnungen abschrecken lassen, verständlich sein dürfte. Loewy fügt noch die Berechnung des Charakters des jüdischen Kalenderjahres (Kebioh) hinzu, das ja eindeutig bestimmt ist, wenn man das julianische Datum des Neujahrstages dieses und des darauf folgenden Jahres kennt. —

Ref. möchte bemerken, daß die Gaußsche Formel heutzutage nur noch theoretischen Wert hat, da der Chronologe zur Umrechnung eines jüdischen Datums in ein julianisches oder gregorianisches gegenwärtig die etwas umständliche Rechnung nicht mehr nötig hat. Er wird vielmehr zu dem Zweck die Tafeln von Korrick, Loeb, Mahler u. a. verwenden. Namentlich die letzteren sind wegen ihrer äußerst bequemen Benutzung und großen Ausdehnung — 4000 bis 6000 nach Ersch. d. W. — sehr zu empfehlen. Sie sind in den Denkschriften der Wiener Akademie der Wissensch. i. J. 1889 erschienen und in kleinerem Format abgedruckt in dem „Handbuch der jüdischen Chronologie“ desselben Verfassers (Leipzig 1916).

Dr. B. Cohn, Straßburg.



Der Sennheimer Raw.

Dem Charakter unserer Zeitschrift entsprechend werden Nachrufe auf noch so verdiente Männer nicht aufgenommen. Aber wir würden der eigentlichen Tendenz unserer Zeitschrift nicht gerecht, wenn wir hier nicht mit einem Worte des Mannes gedächten, der das, was wir als Ideal erstreben, in Deutschland vielleicht in der höchsten Reinheit verkörpert hat. Rabbiner Bamberger זצוק"ל aus Sennheim, der Sohn des unvergeßlichen Würzburger Raw, hat, seinem großen Vater gleich, Thoraliebe und Gottesfurcht in jener edlen Harmonie vereinigt, die unsere Mussarliteratur einzuschärfen nicht müde wird und die unserer Zeit nahezubringen nach dem Geleitwort recht eigentlich das Ziel dieser Blätter sein sollte. (Der Weltkrieg mit der Fülle der neuauftauchenden aktuellen Fragen hat das bedauerlicher Weise in den Hintergrund treten lassen). Unablässig lernend, nach Art unserer großen Ahnen den Tag über in Tallis und Tefillin gehüllt, erschien er durch seine מדות — hier findet das viel mißbrauchte Wort seine Anwendung — als מלאך ה׳ צבאות in unserer Mitte, der edelste Repräsentant jener Familie, die trotz ihres Adels oder besser eben wegen ihres Seelenadels sich nie über ihre Mitmenschen erhob und darum Liebe und Verehrung erntet allerorten. Daß der dahingegangene צדיק וקדוש, der nur in תורה ויראה lebte und webte, diese Blätter von Anbeginn mit seinem regsten Interesse begleitete, das ist unser Stolz. Es zeigt uns, daß wir auf dem rechten Wege sind. J. W.



Berichtigung.

In dem Aufsatz „Tancred“ von Herrn Hermann Struck im vorigen Heft sind die corpus gedruckten Absätze auf S. 235 und 236 nicht Worte des Autors, sondern stammen vom Herausgeber.

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

Jeschurun

5. Jahrgang — Ab 5678 / Juli 1918 — Heft 7

Der Gott der Rache.

Von Dr. J. Heinemann, Frankfurt a. M.

„Der Gott der Rache“, schreibt der Herausgeber dieser Zeitschrift (II 341), „ist natürlich eine tendenziöse Prägung. אל נקמות heißt der Gott der Vergeltung. . . Rache ist eine Leidenschaft, ihre Ausübung Lev. 19, 18 dem Menschen ausdrücklich verboten. Wie könnte das große Vorbild, als das Gott in diesem Gesetzesabschnitt zur Nacheiferung weckt („Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige euer Gott ebd. Vers 2), selbst Handlungen ausüben, die von ihm als verwerflich bezeichnet werden?“

Mit diesen Worten wird ein wichtiges Problem offenbar nicht gelöst, sondern in seiner ganzen Schwierigkeit aufgedeckt. Denn der anscheinende Widerspruch ist nicht erst durch die Übersetzung entstanden. Im Hebräischen steht an beiden Stellen dieselbe Wurzel. Wie kann der Gott, der in der Thora die נקמה verbietet, im 94. Psalm als Gott der נקמות angerufen werden? Die Berufung auf Anthropomorphismen reicht zur Erklärung nicht aus. Die Bildersprache der Bibel schreibt menschliche Erscheinung, auch wohl Erregung[1]) der Gottheit zu, aber niemals menschliche Sündhaftigkeit.

Aber hinter dieser exegetischen Schwierigkeit scheint sich sofort eine noch weniger erträgliche grundsätzliche Unklarheit zu erheben. Die Rache will uns bald als unsittlich, bald als berechtigt oder mindestens verzeihlich erscheinen.

[1]) Jüdischen und christlichen Stoikern hat der „Zorn“ Gottes allerdings Schwierigkeiten bereitet.

Angenommen, das Judentum lehre einen Rachegott, so könnte man diesen Glauben keinesfalls veraltet nennen. In allen Völkern, in Deutschland nicht zum mindesten, lebt der Glaube der Freiheitsdichter auf an „den Gott, der Eisen wachsen ließ“ und den Mann lehrt, zu bewahren „bis aufs Blut, bis in den Tod die Fehde“. Und fragt man nach dem tatsächlichen Gehalt der Religionen, nicht nach ihrer offiziellen Form, so hat allenthalben in dieser Zeit der Revanchegelüste und Repressalien wohl kein Gott so zahlreiche Verehrer wie der „Gott der Rache“. Heute — aber morgen? Im Kriege selber ist das letzte nicht der Krieg. Es sind nicht die schlechtesten, die auf einen „Schrei nach Verständigung“ hoffen, der nach dem Furchtbaren, das wir erleben, durch die Völker gehen wird. Kann dann der Jude den Kultus der Rache in Permanenz erklären wollen, er, den messianische Hoffnung und politisch-soziale Lage gleichermaßen auf eine Vermittlerrolle hinweisen?

Aber andererseits: läßt sich der unerbittlichen Wirklichkeit zum Trotz das Verbot der Rache ernstlich rechtfertigen? Die Zeit ist längst vorbei, da uns Juden die Abneigung gegen Gewaltsamkeiten im Blut lag. „Auch ich begann zu rasen, und ich werde fast wie du“. Die ganze Welt, so etwa las ich vor dem Kriege in einer Sammlung jungjüdischer Aufsätze, will nichts mehr wissen vom lieben Gott und seiner Moral: sollten wir Juden an ihm festhalten? So sprechen nicht nur junge Schwärmer, denen Nietzsches glänzende Sprache die Augen geblendet hat. Als ich einmal über den Gegenstand dieser Untersuchung einen Vortrag gehalten hatte, sagte mir ein hochgebildeter religiöser Herr, Vater erwachsener Kinder, er sei mit dem festen Vorsatz gekommen, „sich seinen alttestamentlichen Rachegott nicht wegdemonstrieren zu lassen“.

Der Hörer hat sich belehren lassen, trotz seines Vorsatzes. Er hat sich davon überzeugt, daß die Bibel von einer Moral der Rache nichts weiß und mit Recht nichts weiß. Denn um das einzusehen, bedarf es keiner Harmonistik, sondern nur der Feststellung, was Rache ist und was einige Bibelstellen, die man oft isoliert anführt, innerhalb ihres Zusammenhangs notwendig bedeuten.

I. Die Begriffe Rache und נקמה.

Schon unsere Fragestellung hat dem Leser vielleicht die Vermutung nahegelegt, daß die hebräische Wurzel נקם verschiedenerlei bezeichnen könnte. Dann aber muß wohl auch der deutsche Ausdruck „Rache“ doppelsinnig sein. Denn Luther, der Bildner der neudeutschen Schriftsprache, gibt das נקם der Bibel regelmäßig durch „rächen“ wieder. In der Tat läßt sich ein solcher Doppelsinn oder, genauer gesprochen, ein weiterer und ein engerer Gebrauch des deutschen Wortes leicht erweisen.

Im allgemeinen hat für uns das Wort Rache einen sehr häßlichen Klang. Zur erlaubten Rechtsverfolgung steht die Rache entschieden im Gegensatz; ja, sie scheint geradezu „ein Widerspiel des Rechtes und damit der Sittlichkeit“ (Cohen, Ethik des reinen Willens 466) zu bedeuten. Sie regt sich bei jeder Verletzung, die wir erfahren haben, nicht zum mindesten bei einer verdienten; Angestellte, die durch eigene Schuld entlassen werden mußten, rächen sich gern durch Denunziationen. Denn die Rache sucht ja nicht etwa eine Wiedergutmachung des Schadens, der mir selbst oder dem Rechtsgedanken durch ein Unrecht zugefügt worden ist, sondern ein Loswerden des Ärgers, der mich bedrückt und wohl auch demütigt, durch möglichst starke Verletzung desjenigen, der mir ihn zugefügt hat; wenn sich die Schädigung des Verletzers wohl auch beim Beschreiten des Rechtsweges nicht wird vermeiden lassen, aber doch nicht den Zweck des Verfahrens bildet, hat es also der Rachsüchtige auf den Schmerz und den Ärger des anderen geradezu abgesehen; schon ein zufälliges Unglück, das den Feind etwa trifft, gießt Balsam in seine Wunde[1]).

[1]) Daher Spr. Sal. 24, 17: Wenn dein Feind fällt, freue dich nicht, und wenn er strauchelt, juble nicht dein Herz. — Beides wäre das Zeichen einer hämischen Gesinnung, die allerdings „Gott mißfallen“ müßte (Vs. 18). Wenn dagegen Beruria (Ber. 10 a) bittet, daß nicht die Sünder, sondern die Sünden vernichtet werden möchten (Ps. 104, 35), so ist klar ausgesprochen, daß wir auch bei persönlicher Beleidigung Gerechtigkeit, aber nicht Rache suchen dürfen.

Am liebsten bedient er sich daher der Gewalt, der offenen oder noch lieber der heimlichen, verschmäht es aber auch nicht in Ermangelung eines wirksameren oder gefahrloseren Mittels den Rechtsweg in den Dienst seiner hämischen Absichten zu stellen. Daher ist für den Unterschied zwischen dem rechtmäßigen Verlangen nach Sühne und dem unsittlichen Begehren nach Rache nicht die Form des Verfahrens, sondern die Absicht des Klägers maßgebend; bei der Einreichung einer Klage kann ebensowohl ein Wunsch nach Rache bewußt oder unbewußt mitbestimmend sein, wie leider manchmal bei der Züchtigung, die ein Lehrer über einen Schüler verhängt, der ihn geärgert hat. Andererseits kann ich den Wunsch des Vaters Hamlets nach Sühne nicht deshalb unsittlich finden, weil er sich in einer „aus den Fugen geratenen" Welt nicht in Rechtsformen vollstrecken läßt: denn das liegt nur an dieser Welt, und eben durch den Vollzug der Sühne soll sie ja wieder „eingerenkt werden". Es kommt ausschließlich darauf an, ob die Wiedergutmachung eines Unrechts durch Sühne und Entschädigung, oder der Schmerz meines Beleidigers den Zweck meiner Handlung darstellt. Nur in letzterem Falle reden wir von der Rache im eigentlichen Sinn des Wortes, die uns als etwas Hämisches und Gemeines erscheint.

Aber schon in Hamlets Falle könnte der Sprachgebrauch schwanken; und mindestens die dichterische Sprache bezeichnet jede gewaltsame Bestrafung eines Unrechts als „Rache", auch dann, wenn sie die volle Billigung des Dichters findet. Schillers „Tell", dessen reine Naturmenschen nicht mehr erstreben, als ihre „ewigen Rechte" und „mit dem Schwerte in der Faust sich mäßigen", gebraucht den Ausdruck häufig: „Ein jeder spare für das Ganze seine Rache; gerächt hab' ich die heilige Natur, die du geschändet." In noch weiterem Sinne wendet Schiller in den „Kranichen des Ibykus" den Begriff der erlaubten Rache auf das Gerichtsverfahren an; der sterbende Sänger sehnt einen „Rächer" herbei; das Volk wünscht, „zu rächen des Erschlagnen Manen"; und wenn am Schluß „der fromme Dichter gerochen" wird, so ehren wir aufatmend die furchtbare, aber gerechte Macht der Vergeltung.

Man muß diesen weiteren Sprachgebrauch[1]) kennen, wenn man nicht einen Widerspruch darin finden will, daß der Dichter des „Tell" und des „Ibykus" die Rache einmal „einen unedlen nnd niedrigen Affekt" nennt. Zu einem ähnlichen Fehlschluß führt es natürlich, wenn man sich des weiten Umfanges des Begriffes נקם nicht bewußt ist, aus welchem, wie wir sahen, der Gebrauch des deutschen Wortes Rache sich erklärt.

Ursprünglich reicht der hebräische Ausdruck sogar noch etwas weiter als der deutsche. Er kann nicht nur von der Vergeltung, sondern vom Angriff gebraucht werden: nach Jos. 10, 13 soll die Sonne stehen bleiben, bis das Volk (Israel) im Eroberungskriege triumphiert hat (יקום) über seine Feinde; vielleicht ist auch Klagel. 3, 60 mit den Worten נקמתם כל היום nicht die Rachsucht der Feinde, denen ja Israel nichts zuleide getan hatte, sondern ihr gewalttätiges Benehmen gemeint. Sicher hat die Wurzel den hämischen Klang, wie im neueren Sprachgebrauch („seine נקמה an jemanden erleben"), manchmal auch in der Bibel: so wird Ez. 25, 12; 15 den Edomitern und Philistern ihre Rachsucht zum Vorwurf gemacht. Sehr häufig steht das Wort aber — dem weiteren Gebrauch des deutschen Wortes „Rache" entsprechend — synonym mit Ausdrücken des Richtens (שלם, פקד, שפט) vom gerichtlichen Verfahren; es genügt wohl der Hinweis auf Gen. 4, 15, wo Kain siebenfacher „Buße" versichert wird, und Ex. 21, 20 f., wo für tödliche Mißhandlung eines Sklaven eine „Ahndung" festgesetzt wird.

Erst jetzt ist die exegetische und die religionsphilosophische Aufgabe klar zu formulieren. Die Auslegung hat von Fall zu Fall festzustellen, in welchem Sinn die Wurzel נקם dem Zusammenhange nach gemeint sein muß. Und die grundsätzliche Frage, ob das Judentum einen Gott der „Rache" lehrt, wird nur eindeutig gestellt werden müssen: dann ist ihre Beantwortung nicht schwer. „Rache" in dem tiefsittlichen

[1]) Ich beschränke mich hier und im folgenden auf die notwendigsten Beispiele. Daß auch z. B. die Freiheitsdichter oft von erlaubter und gebotener Rache sprechen, ist bekannt.

Sinn, den Grimm für den ursprünglichen hält, als „gewaltsames Greifen auf den Übeltäter", übt der Gott der Bibel allerdings. Eben deshalb verwirft er das „Widerspiel des Rechts," den „unedlen und niedrigen Affekt", dem es nicht auf das Recht, sondern auf Befriedigung primitiver Instinkte ankommt. „Gerechtigkeit, Gerechtigkeit verfolge" — eine Gerechtigkeit, die, wie oft, auch in diesen Blättern, dargestellt worden ist, wesentlich gemildert werden soll durch die Liebe, die noch dem Verbrecher gegenüber nicht verstummt, aber nicht in ihrer Durchführung ungebührlich verschärft und zugleich in ihrem Wesen verkrümmt werden soll durch die Rücksicht auf hämische Velleitäten[1]).

Die Strenge der Forderung des Rechtes ist grundlegend für die Weltanschauung wie für die Sittenlehre des Judentums. In ihr liegt die grundsätzliche Antwort auf die Frage unseres Themas. Mit dieser stehen die Bibelstellen wie sich zeigen wird, vollkommen im Einklang.

II. Das Verbot der Vergeltung im Judentum.

Bekanntlich lesen wir Lev. 19, 17 f.:

17 a Hasse deinen Bruder nicht in deinem Herzen.
b Setze dich offen auseinander mit deinem Genossen, aber verschulde dich seinetwegen nicht;
18 a vergilt (Kränkung) nicht und trage sie nicht nach den Söhnen deines Volkes:
18 b liebe deinen Nächsten wie dich selbst.

---

[1]) Daß in vorgesetzlicher Zeit auch im israelitischen Volke die Blutrache geübt wurde, ist vielleicht aus der Einrichtung des גואל הדם zu schließen, wiewohl es diesem möglicherweise nicht nur auf Sühne des der Familie angetanen Unrechts, sondern — nach bekannten biblischen Voraussetzungen — auch auf Entsühnung des durch den Mord befleckten Bodens ankam. Wie die Bibel (und die Mischna) diese Institution praktisch und theoretisch derart umbildete, daß sie nur dem Rechte dienstbar wird, zeigt Horovitz in Judaica, Festschrift für Cohen 639 (Anm.). — Übrigens setzt bereits Hammurabi nach Möglichkeit an Stelle der Rache das gerichtliche Verfahren, und darin liegt die rechtsgeschichtliche Bedeutung seines Gesetzbuches; freilich können manche seiner Vorschriften ihre Herkunft aus Rachegebräuchen nicht verleugnen.

Die vier Forderungen gehören, wie ich durch die Interpunktion hervorzuheben suche, aufs engste zusammen. Die erste und die letzte (17 a und 18 b) fordern die rechte Gesinnung: nicht Haß, sondern Liebe. Die mittleren Zeilen lehren das richtige Verhalten im Falle einer Kränkung: offene Auseinandersetzung, nicht hämische Vergeltung, תוכחה, nicht נקמה[1]). Der Begriff der תוכחה schließt sowohl die persönliche Vorhaltung, wie die gerichtliche Klage ein, aber beides ohne irgendwelche Gehässigkeit; so macht Abraham Gen. 21, 25 dem Abimelech Vorwürfe (הוכיח), nachdem er eben einen Bund mit ihm geschlossen hat, — also gewiß in durchaus freundlichen Formen, ja, die offene Auseinandersetzung könnte beinahe als das Zeichen der neuen Freundschaft erscheinen. Oder: nach Gen. 31, 42 hat Gott zwischen Jakob und Laban „entschieden" (ויוכח), nämlich durch den Traum Labans, also in mildester Weise. Die Bibel fordert somit durchaus keine Preisgabe wichtiger Lebensinteressen, verbietet aber eine gehässige, gewaltsame Art und Weise der Aus-

[1]) Es kann gar nicht scharf genug geschieden werden zwischen der exegetischen Frage, was unsere Textworte im Zusammenhang bedeuten, und der in die Geschichte der Ethik gehörigen, ob sie über ihren nächsten Sinn heraus eine weitere Anwendung zulassen. Man hat es m. E. Mendelssohn nicht mit Recht verdacht (M. Horovitz, Frankfurter Rabbinen IV 55), daß er im Anschluß an Nachmanides die Worte הוכח תוכיח את עמיתך nur auf das Recht der Auseinandersetzung nach einer Beleidigung, nicht auf die allgemeine Pflicht der Zurechtweisung des anderen bezog, so sicher diese auch aus der Gemeinbürgschaft aller Juden füreinander folgt. Und wenn, wie wir allerdings glauben, bei רע Vers 18 b in unserem Zusammenhang an den Volksgenossen gedacht ist, so zeigt Vers 34, daß darin eine Beschränkung der Nächstenliebe auf den Kreis der Volksgenossen keineswegs gesucht werden darf; die Auslegungen im halachischen Midrasch, der jeden Bibelvers so weit wie möglich, auch über den durch den Zusammenhang bestimmten Sinn hinaus, auszuwerten sucht, stimmen daher in der Beziehung des Gebotes auf alle Menschen überein, u. z. nicht erst unter dem Einfluß des Christentums; das haben Eschelbacher, das Judentum und das Wesen des Christentums 30, und Kohler in: Judaica, Festschrift für Cohen 469 mit solcher Sicherheit bewiesen, daß auch die Zweifel christlicher Theologen allmählich zu verstummen scheinen.

einandersetzung; das ist das mindeste, was mit dem Verbot der נקמה und נטירה gemeint sein kann. Noch weiter geht die Deutung des Sifra. Er nimmt an, A habe dem B seine Sichel verweigert; am nächsten Tage bitte A den B um dessen Axt. Verweigert sie ihm B, so übt er die verbotene נקמה; gibt er sie ihm mit den Worten: ich bin nicht so ungefällig wie du, so ist das נטירה. Wenn diese Auslegung den Wortsinn des Verses trifft, so reicht die Übersetzung: du sollst dich nicht rächen — entschieden nicht aus: Rache begnügt sich nicht mit dem Versagen einer Gefälligkeit, sondern sucht positive Schädigung des Beleidigers. Aber jüdischer Ethik entspricht die Forderung des Sifra zweifellos; es genügt der Hinweis auf Spr. Sal. 25, 21 f.: wenn deinen Feind hungert, speise ihn mit Brot; wenn ihn dürstet, gib ihm Wasser zu trinken; denn Kohlen scharrst du auf sein Haupt, und Gott wird es dir vergelten.

Selbstverständlich ist dieser Ausschluß gewaltsamer Auseinandersetzung nur innerhalb des eigenen Volkskörpers zu fordern, vielleicht sogar, wie das Verbot des Zinsverkehrs, nur innerhalb eines solchen, der durch die einheitliche Bestimmung zu einer geschichtlichen Aufgabe in besonderem Sinne zu einem גוי אחד zusammengefaßt ist. Im Verkehr mit anderen Völkern kann, solange die messianischen Zukunftshoffnungen noch nicht erfüllt sind, auf die Anwendung von Gewalt nicht verzichtet werden; daher schreibt die Thora Num. 31, 2 die Vollstreckung der נקמה an den Midjanitern vor[1]), und Sifra legt Gewicht darauf, daß sie in unserem Bibelverse nur dem Volksgenossen („also nicht dem Volksfremden") gegenüber verboten ist[2]). Man beachte wohl (was ein nichtjüdischer

[1]) Während im messianischen Zeitalter Gott bei Streitigkeiten der Völker תוכחה übt: Jes. 2, 4.

[2]) Die Formen, in denen eine solche נקמה gelegentlich vollzogen oder auch nur gewünscht wird, erklären sich aus der weit größeren Geschlossenheit antiker Volkskörper und der Härte antiker Kriegführung. Die Bibel sucht zwar bekanntlich die persönliche Verantwortung des Einzelnen oft zum Bewußtsein zu bringen und verbietet unnütze Brutalität auch im Kriege;

Verteidiger unserer Bibel Jahrgang IV 648 dieser Zeitschrift übersieht), daß die Einschränkung des Sifra nur das Verbot der Vergeltung, nicht das Verbot der Nächstenliebe trifft; daß schon aus diesem Grunde eine schrankenlose Rache dem Volksfremden gegenüber auch nach der Auslegung des Sifra der biblischen Vorschrift widerspricht, ganz abgesehen davon, daß eine Unterdrückung der hämischen Instinkte im Verkehr mit Volksgenossen, deren leuchtendes Beispiel uns Hillel ist, auf das gesamte Wesen und Auftreten eines Menschen nicht ohne Einfluß bleiben kann.

III. Das Verbot der Abwehr in der Bergpredigt.

Auseinandersetzung, nicht Rache — תוכחה, nicht נקמה — ist also die Lehre des Judentums. Ihre Berechtigung wird uns deutlicher durch die Bestimmung ihres Verhältnisses zum Urchristentum. In der Verwerfung der נקמה stimmt es mit dem Judentum überein[1]); in der Verurteilung der תוכחה geht es über das Judentum hinaus.

Unter den ursprünglich getrennt überlieferten Sprüchen, aus denen das Evangelium des Matthäus die sog. Bergpredigt

---

wir können aber die Notwendigkeit mancher ihrer Anordnungen und die Empfindungen mancher Psalmisten nur aus den Zuständen verstehen, die die Bibel vorfindet, wenn auch zu überwinden sucht. Auch unter dieser Voraussetzung bleibt manches schwer verständlich; auf die Behandlung im II. Jahrgang dieser Zeitschrift Seite 23ff. und im IV. Seite 38ff. sei ausdrücklich verwiesen. Wir sind gewiß nicht menschlicher als unsere Ahnen an den Wasserbächen Babylons, vielleicht etwas weicher, jedenfalls gewandter in der Verheimlichung unserer Wünsche vor andern und — vor uns selbst. Hoffen wir, daß Zeiten kommen werden, in denen man es ebenso schwer verstehen wird, daß sich tiefsittliche Persönlichkeiten gewisser moderner Kriegsmittel bedienen konnten — wie wir den Schluß des 137. Psalms.

[1]) Es braucht wohl nicht gesagt zu werden, daß die Bergpredigt vom Verkehr mit Volksfremden und daher auch von der (s. o.) Einschränkung des absoluten Vergeltungsverbotes nicht redet. Natürlich schließt ihr Standpunkt, folgerichtig durchgeführt, jede Gewaltanwendung, auch den Verteidigungskrieg, aus, da sie ja jeden Widerstand, sei er auch noch so sittlich, berechtigt, verwirft.

zusammengestellt hat, lesen wir 5,38 ff. den folgenden: Ihr habt gehört, daß gesagt ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Übel; sondern so dir jemand einen Streich gibt auf den rechten Backen, dem biete den andern auch dar; und so jemand mit dir rechten will und deinen Rock nehmen, dem laß auch den Mantel; und so dich jemand nötiget eine Meile, so gehe mit ihm zwei. Gib dem, der dich bittet, und wende dich nicht von dem, der dir abborgen will.

Allerdings wendet sich die Polemik nicht gegen den Vers הוכח תוכיח את עמיתך, sondern gegen die Vorschrift Auge um Auge. Aber diese drückt im Zusammenhang und in der halachischen Auslegung[1]), die der Evangelist kennt und bei seinen Lesern als bekannt voraussetzt, eben den Anspruch auf gerechte gerichtliche Sühne aus, den Lev. 19, 17 dem Beleidigten zuspricht. „Auge um Auge" enthält ja keine Anweisung an den Gekränkten, sondern an den Richter und verpflichtet ihn nach der Halacha zur Auferlegung eines Bußgeldes, dessen Höhe der Schwere der Verletzung entspricht, insbesondere nicht über sie hinausgeht, wie nach manchen „mit Blut geschriebenen" Gesetzen des Altertums und peinlichen Halsgerichtsordnungen späterer Zeit. Jedes schwere Vergehen finde seine billige Sühne auf dem Rechtswege, lehrt die Thora. Eben das bestreitet der Evangelist. Ihr sollt euer Recht nicht auf dem Rechtswege suchen, sondern auf seine Wahrnehmung verzichten.

Die Großzügigkeit der Gesinnung, die dieser Vorschrift wohl zugrunde liegt, ist auch dem Juden verständlich. Im Geiste der Thora, die ihm die hämische Vergeltung verbietet, betet er jeden Tag: denen, die mir fluchen, schweige meine Seele, und meine Seele sei wie Staub gegen alle. Aber freilich, er fügt hinzu: alle, die Böses gegen mich planen — brich du ihren Rat und vereitle ihren Anschlag. Indem das Christentum über das Judentum hinausging und die Berichtigung des

[1]) J. Horovitz, Auge um Auge, in Judaica, Festschrift für Cohen, 609 ff., namentlich 650 und 656 unten über die Bergpredigt.

Strebens nach Wahrung der wichtigsten Lebensgüter bestritt, hat es zu Konflikten und Bedenken Anlaß gegeben, die von ernsten Christen aufs peinlichste empfunden worden sind.

Zunächst ist die Vorschrift, die möglicherweise (wie manche Sprüche im Anfange der Bergpredigt) ursprünglich nur für einen kleinen Kreis besonders Berufener gelten sollte, für die Allgemeinheit zweifellos undurchführbar [1]. Daraus leitet nun aber Naumann am Ende des 19. seiner Briefe über Religion das „offene und freie Zugeständnis" ab, „daß es Dinge gibt, die sich einer christlichen Regelung entziehen". Sieht man näher zu, so sind diese „Dinge" das ganze wirtschaftliche und politische Leben, und die „christliche" Regelung ist die religiöse überhaupt, da es eine andere als die christliche für den Verfasser nicht gibt. Das Leben verliert also seinen religiösen Kompaß auf Gebieten, auf denen es ihn am wenigsten entbehren kann. Nur hierdurch erklärt es sich, daß neuerdings ein frommer Christ wie Baumgarten eine „gewisse Grundsatzlosigkeit" in der Politik ganz in Ordnung findet.

Aber auch wenn die Durchführung der Forderung der Bergpredigt möglich wäre — wäre sie wünschenswert? Naumann verneint es. „Jesus sagt: Wende dich nicht von dem, der dir abborgen will. Über dies Wort können nur solche aus Erfahrung mitreden, die es wirklich versucht haben, ihn wörtlich zu folgen. . . . Er sagt: verkaufe, was du hast, und gib es dem Armen. Wer aber will verkaufen, um seinen Acker oder seine Fabrik in Almosen zu verwandeln? Ist es nur unseres Herzens Härtigkeit und angeborene Sünde, wenn wir das alles nicht wörtlich ausführen? Ja, würde es ein Glück für irgend jemanden sein, wenn wir es täten? Dürfen wir es wollen??" (17. Brief, Sperrungen von mir).

---

[1]) Hinsichtlich der urchristlichen Forderung im allgemeinen zeigt das in ergreifender Weise Björnson im I. Teil von „Über unsere Kraft". Die Anschauung des Gesamtwerks, daß weder ein Glaube des Verzichts noch ein Übermenschentum hilft, sondern soziale Gesinnung, berührt sich eng mit der unsrigen.

Ganz unmöglich wird die Bejahung dieser Frage in den — von der Bergpredigt ausdrücklich eingeschlossenen — Fällen, in denen ein Unrecht an mir verübt wird[1]. In seiner oft aufgelegten kleinen Schrift „Der Kampf ums Recht“, die die Bergpredigt mit keiner Silbe zitiert, aber mit jeder Seite gegen sie polemisiert, schreibt Jhering: Der Widerstand gegen ein schnödes, die Person selber in die Schranken forderndes Unrecht . . . ist Pflicht. Er ist Pflicht des Berechtigten gegen sich selber; — denn er ist ein Gebot der moralischen Selbsterhaltung; er ist Pflicht gegen das Gemeinwesen; denn er ist nötig, damit das Recht sich verwirkliche (S. 19f.). (Feige Preisgabe des Rechts), als Handlung eines einzelnen unschädlich, würde, zur allgemeinen Maxime des Handelns erhoben, den Untergang des Rechts bedeuten (S. 37). Der Kampf ums Recht ist die Poesie des Charakters (S. 41). Wenn ich die beiden Sätze: tue kein Unrecht — und: dulde kein Unrecht — nach ihrer Bedeutung für den Verkehr zu würdigen hätte, so würde ich sagen: die erste Regel ist: dulde kein Unrecht, die zweite: tue keines (S. 51). Deutlicher als in diesen Ausführungen eines der bedeutendsten Juristen des vorigen Jahrhunderts kann die Berechtigung unseres הוכח תוכיח את עמיתך, unseres Rechtes auf Erwirkung einer billigen Sühne nicht dargetan werden. Gewiß liegt, wie wir oben sahen, auch bei mancher Rechtsklage der Verdacht nahe, daß der reine Rechtswille durch niedere Racheinstinkte befleckt ist; dann ist freilich das Vorgehen des Klägers ethisch anfechtbar, mag es auch sozial nützlich sein. Aus diesem Verdacht wird dem Redner der Bergpredigt aber Gewißheit, ausnahmslose Gewißheit; aus dieser Gewißheit leitet er die völlige Leugnung der Pflichten des Einzelnen zum Schutze des Rechtswesens ab — eine Konsequenz, die, wie so manches

[1]) Ich übergehe mit Absicht die nicht seltenen Versuche geschickter Exegeten, die Worte der Bergpredigt solange abzuschwächen, bis das charakteristisch Christliche verwischt und der Standpunkt der jüdischen Ethik, dessen Berechtigung der Ausleger einsieht, in das Urchristentum hineingedeutet ist.

im Urchristentum, nur verständlich ist durch dessen Einstellung auf das unmittelbar bevorstehend gedachte Weltende und den daraus folgenden Sinn der ganzen Bewegung, nur die Seelen fürs Himmelreich zu retten, nicht aber auch für die Ordnung des Diesseits zu sorgen — sehr im Gegensatz zu den ethischen Tendenzen des Judentums und den ethischen Voraussetzungen modernen Staats- und Gesellschaftslebens.

IV. Der Gott der Sühne.

Einen Gott, der die Rache im unsittlichen Sinne des Wortes lehrt oder billigt, kennt das Judentum nicht. Aber vielleicht einen, der sie übt?

Das wäre offenbar noch viel weniger möglich. Der Gott des Rechts kann rechtswidrige Vergeltung noch weniger üben als vorschreiben. Und kann der Weltschöpfer den Untergang seiner Geschöpfe als solchen wollen? „Meiner Hände Werk habe ich ins Schilfmeer versenkt — und ihr Engel wollt mir Freudenlieder singen?“ Schöner als durch diese Midraschworte kann gar nicht ausgesprochen werden, daß der Schöpfer seine Gebilde nur strafen, aber keine Rache an ihnen üben kann.

Gewiß: die göttliche Strafe ist oft streng, ihre Schilderungen in Thora und Propheten manchmal furchtbar. Aber strenge Strafe (man scheint die Selbstverständlichkeit nicht immer beachtet zu haben) ist noch keine Rache. Überdies messen sich die glühendsten Darstellungen unserer Bibel an erschreckender Wirkung nicht mit jenen katholischen Ausmalungen der Jenseitsstrafen, unter deren niederdrückender Wucht das arme Gretchen im Faust zusammenbricht.

Und wenn die Strafe „bis ins 4. Glied denen, die Gott hassen“, zuteil werden soll, so liegt darin gewiß ein ernstes Problem, das der Midrasch durch scharfe Betonung der persönlichen Schuld der Enkel zu mildern sucht. Aber als Zeichen besonderer göttlicher Strenge kann nur die Unwissenheit den Vers (oder das verwandte Wort Nah. 1, 2f.) zitieren, die nicht bedenkt, daß nach dem unmittelbar folgenden Gottes Liebe bis ins tausendste Glied nachwirkt.

Nicht aus Racheinstinkten, sondern aus dem sie überwindenden Rechtsbewußtsein ist der jüdische Begriff des אל נקמות, des Gottes der Sühne, geboren.

Die Bibel verweist den schwer Geschädigten an das Gericht, damit nicht nur sein Anspruch Befriedigung finde, sondern damit das Unrecht gesühnt werde. Richter und Gerichtsschreiber soll es an allen Toren geben; auch wo kein Kläger ist (bei heimlichem Mord), soll ein Richter sein. Daher ist das Recht kein Notbehelf, sondern eine heilige Sache. Gott richtet inmitten der Richter, beginnt der 82. Psalm, der übrigens nicht nur (vielleicht überhaupt nicht) von jüdischen, sondern jedenfalls von heidnischen Richtern redet.

Wenn also vom Richterthron „Rechtsbruch statt Rechtsspruch" (Jes. 5, 7) ausgeht, so ist nicht nur ein Privatinteresse gefährdet, sondern das göttliche Recht selbst und der Anspruch der Gesamtheit auf seine Durchführung. Nicht persönliche Kränkung macht die Propheten zu Kritikern der ungerechten Richter, wie den oft und nicht ohne Grund mit ihnen verglichenen griechischen Dichter Hesiod; aber auch nicht wesentlich Mitleid mit dem persönlichen Schicksal eines Naboth, einer Witwe, eines Waisenkindes, eines Fremdlings. Sie streiten für das Recht, das jeden wahrhaft Frommen zum Annehmer hat. Beim Unrecht kann es nicht bleiben, weder innerhalb des eigenen Staates noch im Zusammenleben der Völker. Dafür sorgt ihr Gott: der Gott der Gerechtigkeit. Spricht er nicht durch Richtermund: herbeiführen wird er die Sühne, trotz der Richter und — über die Richter! Das ist ihr Glaube.

Wie aber, wenn die sicher erwartete Sühne ausbleibt? Wenn das Gottesgericht an den Justizmördern, das der Glaube fordert, sich — soweit Menschenauge reicht — nicht zu vollziehen scheint? Dann steht weit mehr in Frage als Privatinteresse, ja, mehr als das Recht: dann wankt der Bau der religiösen Weltanschauung. Ist es nicht, als ob der höchste Richter die Sühne des Unrechts verabsäume? Und wie wäre das möglich? „Der Richter der ganzen Erde —

sollte er das Recht nicht ausüben?“ Unter solchen Fragen, die nach dem Midrasch schon Moses stellte, erzittert die Seele des gewaltigen Mannes, der uns das Buch Hiob geschenkt hat. Fast noch mehr als das eigene Leiden beschäftigt den Helden die Frage, warum der gerechte Gott, an den er trotz allem glaubt, keine Gerichtstage bestimmt hat über die Frevler, die der Menschheit spotten und ihren Richer verhöhnen!

Aus gleich wunder Seele ist der herrliche 94. Psalm geschrieben. Freche Justizmörder brüsten sich ihrer Straflosigkeit, spotten des Glaubens an den gerechten Gott der Sühne. Überzeugen können sie den Frommen nicht. Aber scheint nicht der Lauf des Lebens ihnen Recht zu geben? Warum verhüllen sich die himmlichen Mächte — dem Spötter zur Bekräftigung, dem Gläubigen zur Beschämung? „Rettet mich, und rettet euer Bild in meiner Seele!“

Nun lesen wir den Psalm. „Gott der Sühne, Ewiger, Gott der Sühne, erstrahle! Erhebe dich, Richter der Erde; bringe die Vergeltung über die Hochmütigen! Wie lange sollen Frevler, o Gott, wie lange sollen Frevler frohlocken, sollen gewalttätige Reden führen, sich brüsten all die Übeltäter?! Dein Volk, o Gott, bedrücken sie; dein Erbe vergewaltigen sie; Witwe und Fremden morden sie; Waisen erschlagen sie – und reden: der Herr sieht es ja nicht, der Gott Jakobs bemerkt es nicht! Denket doch, ihr Törichten des Volkes; ihr Unweisen, wann werdet ihr verständig werden! Der das Ohr geschaffen, er sollte nicht hören; der das Auge gebildet, nicht sehen? Der Völker straft, sollte nicht züchtigen, er, der den Menschen Weisheit lehrt?! Gott kennt des Menschen Gedanken: denn sie sind ein Hauch. Glücklich der Mann, den du erziehest, Gott, und aus deiner Thora belehrst, ihm Ruhe zu schaffen vor den Schicksalstagen des Bösen, bis dereinst dem Frevler die Grube gegraben wird. Denn die Rechtsübung wird wieder zur Gerechtigkeit zurückkehren; ihr hangen alle an, die geraden Herzens sind. — Wer steht mir bei gegen die Bösen, mir zur Seite im Kampf

gegen die Missetäter? Wäre Gott nicht meine Hilfe — wie bald deckte Grabesstille meine Seele! Wenn ich dachte: mein Fuß wankt — hat deine Gnade, o Gott, mich gestützt; und bei den vielen Sorgen in meiner Brust liebkoste deine Tröstung meine Seele. Hat Gemeinschaft mit dir der Richterstuhl des Verderbens, der Unheil schafft in gesetzlicher Form? Und wenn sie sich scharen wider die Seele des Gerechten und verdammen unschuldiges Blut: der Ewige ist meine Burg, und mein Gott der Fels meiner Zuflucht; er vergilt ihnen ihren Frevel und in ihrer Bosheit rafft er sie hin — ja, er rafft sie hin, der Ewige, unser Gott!“

Ich habe den Psalm wörtlich übersetzt, nur hier und da eine Anspielung etwas verdeutlicht. Die Situation, die ihm zugrunde liegt, ist klar. Keine bestimmte Spur weist, wie bei anderen Psalmen, auf persönliche Verletzung des Dichters, aus der sich ein Rachegedanke hätte ergeben können: nach dem Schluß scheint es, daß unser Sänger von der ungerechten Herrschaft Mißhandlungen zwar zu fürchten, jedoch noch nicht erfahren hat. Aber allerdings bildet *persönliches* Leid den Erlebnisgrund des Gebetes; ich glaube nicht (wie Hirsch und Baethgen), daß auch dieser Dichter nur im Namen der Gemeinde sprechen will. Ihn selbst bewegt es, daß die Rechtlosen vergewaltigt werden (Vers 5 f.); daß dies unter Mißbrauch der Rechtsformen (עלי חק Vers 20) geschieht, macht das Unrecht nur noch schlimmer. Und vollkommen unerträglich ist, daß der Justizmord sich sicher glaubt vor der Strafe des Allsehenden. „Es spricht der Tor in seinem Herzen: es ist kein Gott“ (Psalm 15, 1); das ist kein Bekenntnis zu dem, was wir Atheismus nennen, der einer spekulativ unberührten Zeit natürlich fern lag, sondern, wie es der Targum auch auffaßt, der kecke Hohn: es gibt *keine göttliche Weltregierung*, die mich strafen könnte. Solche Spötter kennt auch der Psalmist. Daß sie „Toren“ sind, liegt auch für ihn auf der Hand. Der Bildner des Auges sollte nicht sehen, der Spender der menschlichen Vernunft den Frevler nicht durchschauen?! Und hat nicht der Dichter den Trost und die Liebe

des Vaters aller Menschen[1]) dankbar und freudig erfahren? Was wäre sein Leben ohne Gottes Beistand! Aber eben deshalb, weil der Glaube den unerschütterlichen, gar nicht hinwegzudenkenden Grund seines Daseins bildet — eben deshalb bittet er den höchsten Richter, den frechen Hohn Lügen zu strafen und durch die Züchtigung der Frevler dem Rechte zum „Emporstrahlen“ (Vers 1), zur Offenbarung zu verhelfen.

Die sämtlichen Stellen zu besprechen, an denen von Sühne und Strafe in der Bibel die Rede ist, scheint weder möglich, noch nach dem Vorhergehenden erforderlich. Der Standpunkt des Judentums und dessen Recht liegt nunmehr zu Tage. Wir billigen weder atavistische, rechtswidrige Rachegelüste noch den Rechtsverzicht eines weltabgekehrten, vielleicht auch weltmüden Kreises. Das Recht, wie das Judentum es lehrt, gelindert durch Liebe und Billigkeit, bestimme das Verhältnis der Menschen.



Literarische Notizen.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann.

XVIII.

Bezüglich der Zeit der Eroberung Jerusalems befindet sich ein Widerspruch zwischen der Angabe der heil. Schrift (Jer. 39, 2. 52, 6—7) und der Mischnah (Taanith 4, 6). Nach dem Berichte der Bibel wurde die Stadt am 9. des 4. Monats erstürmt, während nach der Mischnah dieses traurige Ereignis am 17. Tammus stattgefunden hat. Der babylonische Talmud (Taanith 28 b) bezieht die Angabe der Mischnah auf die Eroberung durch die Römer zur Zeit des zweiten Tempels (was

[1]) Ich kann nicht umhin, die Bemerkung eines christlichen Theologen (Keßler in Stracks Handkommentar) zu Vers 8 ohne jede Kritik, nur mit einer Sperrung, hierherzusetzen: „Zu dem im A. T. fast auffälligen Gedanken, daß Gott auch auf die Heiden erziehend einwirkt, vergl. Jonas 4, 10 f.“

aber mit Josephus nicht übereinstimmt)[1], während die Schrift selbstverständlich die Eroberung durch Nebuchadnezar zur Zeit des ersten Tempels berichtet. Dasselbe sagt auch Seder Olam (c. 30); vgl. auch Rosch haschanah 18b, Tos. v. זה ט׳תמוז u. Sch. Ar. O. Ch. c. 549. Da nun die zweite Zerstörung uns schwerer erschien, wurde der Fasttag für den 17. Tammus festgesetzt. Anders wird im Jeruschalmi (Taanith 4, 6) der Widerspruch gelöst. Nach diesem Talmud hat die Zerstörung durch Nebuchadnezar am 17. Tammus stattgefunden; daß aber die Schrift den 9. angibt, wird erklärt durch die Worte: קלקול חשבונות יש כאן (eine Verwirrung der Berechnungen befindet sich hier). Dies heißt nach den Kommentaren: Während der Unglückszeit hat man allgemein sich in der Zeitrechnung geirrt und am 17. Tammus geglaubt, es sei erst der 9. des Monats. Die Schrift hat die Zeit so angegeben, wie das Volk geglaubt hat, ohne den Irrtum zu berichtigen. Die Weisen aber haben durch Überlieferung die richtige Zeit erfahren. — Es ist aber höchst auffällig, erstens, wieso man infolge der Leiden sich um acht Tage geirrt hat, und zweitens, warum der Prophet Jeremia, der doch gewiß das richtige Datum wußte, den Irrtum des Volkes in seinem Buche verzeichnet hat, ohne die richtige Zeit auch nur anzudeuten.

Nach der oben S. 296ff. aufgestellten Hypothese, daß zur Zeit des ersten Tempels im Volke Israel die Rechnung nach dem Sonnenjahr gebräuchlich war und auch jeder Monat den zwölften Teil eines Sonnenjahres betrug, läßt sich vielleicht der Ausspruch des Jeruschalmi in folgender Weise erklären. Wohl haben die religiösen Behörden in normalen Zeiten die Neumonde festgesetzt und nach den Mondmonaten die Festtage bestimmt; in unruhigen und unglücklichen Zeiten mag aber diese Tätigkeit zuweilen unterblieben sein, so daß die Zeitberechnung nach dem Monde in Verwirrung geriet und auch von den Häuptern des Volkes nach den Sonnenmonaten und nicht nach Mondmonaten gezählt wurde. Da nun, wie der Jeruschalmi

[1]) Nach Jos. ist am 17. Tammus bloß das תמיד eingestellt worden (bell. VI, 2, 1).

a. a. O. weiter ausführt, das Datum „der 9. des 4. Monats“, nach den Mondmonaten gerechnet, mit Ez. 26, 1 nicht harmoniert, so haben unsere Weisen angenommen, daß bei jenem Datum von dem 4. Sonnenmonate (in der Sprache Raschi's: תמוז של חמה) die Rede ist. War etwa in jenem Jahre der 1. Abib (oder ניסן של חמה) auf den 8. Nissan (des Mondes) gefallen, so war der 9. des Sonnen-Tammus identisch mit dem 17. Mond-Tammus. Das Sonnen-Datum wurde gebraucht, weil die Berechnungen nach Mondmonaten während jener Zeit in Verwirrung geraten war (קלקול חשבונות). Daß der 9. Tammus של חמה in jenem Jahre dem 17. Tammus של לבנה entsprach, mochten unsere Weisen durch Tradition oder durch Berechnung gewußt haben. Nach Jeruschalmi ist also der Fasttag des 17. Tammus eine Anordnung der Propheten nach der Zerstörung des ersten Tempels, die, nach einer Unterbrechung von mehreren Jahrhunderten, nach dem 2. Chorban wieder in Kraft getreten ist (vgl. Resp. Taschbaz II, 271). Nachträglich erfuhr ich, daß schon der מהרש"א zu Taanith 28b die obige Jeruschalmi-Stelle in ähnlicher Weise erklärt.

XIX.

Im Rambam H. בית הבחירה 1, 13 befindet sich in den gewöhnlichen Ausgaben die fehlerhafte Halacha, daß man den Altar nur בנין אבנים גזית bauen soll, was doch offenbar dem Thoragesetze (Exod. 20, 25) widerspricht. Man könnte nun einfach das Wort גזית streichen, da es auch in der Konstantinopeler und in der ersten Venetianer Ausgabe (von 5310) fehlt. Woher aber mag das fehlerhafte Wort stammen. Ich vermute, daß in einer Handschrift 'גוי gestanden hat, was גויל (unbehauene Steine, vgl. Anf. Baba batra) zu lesen war. Das 'ו ist dann mit 'ז verwechselt und גזית gelesen worden. Es mag also jeder in seinem Rambam-Exemplar auf die eine oder andere Weise den Fehler korrigieren.

XX.

Auf einen anderen Druckfehler, der sich in alle jüngeren Rambam-Ausgaben eingeschlichen hat, mag hier noch aufmerksam gemacht werden. Nach Rambam lautet nämlich der

Schluß des ersten Segensspruches über die Thora nicht, wie bei uns, המלמד תורה לעמו ישראל, sondern wie beim zweiten Segensspruch: נותן התורה. Eine solche Ansicht wird auch von רא״ש, תר״י und Tur gebracht. Rambam schreibt in seinen Resp. פאר הדור Nr. 100: Der Schluß המלמד וכו׳ ist nicht richtig; denn Gott lehrt uns nicht die Thora. Vielmehr hat er uns auserwählt aus den Völkern und uns seine Thora gegeben. An uns liegt es nun, die Gebote zu beobachten; denn wir haben die freie Wahl, den Willen des Schöpfers zu erfüllen.

Während nun in H. תפלה 7, 10 der oben erwähnten Venetianer Ausgabe richtig auch die erste Berachah mit נותן התורה endigt, haben die späteren Drucke, nach unseren Siddurim, den Schluß in המלמד וכו׳ geändert. Durch diese eigentümliche Verschlimmbesserung haben die Drucker noch einen anderen Unsinn zutage gefördert. Der Hagahot Maimuni bemerkt nämlich in der Ven. Ausgabe richtig zur ersten Berachah: „Raschi jedoch erklärt, daß man mit המלמד וכו׳ schließt.“ Die späteren Ausgaben, die auch bei Maimonides המלמד druckten, sahen sich dadurch genötigt, die Bemerkung des Hag. Maim. zur zweiten Berachah zu stellen, die mit נותן תורה endigt. Dies ist aber entschieden falsch. Denn nirgends sagt Raschi, daß man die zweite Beracha mit המלמד beschließt. Man vgl. noch L. Ginzberg, Geonica I, S. 126 und II, S. 116.



Die Juden in Rußland und Polen.

Ein Ausblick aus der Vogelschau auf ihre Geschichte und Kultur.

Von Prof. Israel Friedländer-New-York.

(Fortsetzung)

Der Gipfelpunkt der judenfeindlichen Politik.

Doch die wahre Größe Nikolaus' lag, wie wir bemerkt haben, auf dem Gebiete des Militarismus, und es kann uns daher nicht überraschen, wenn wir ihn gegen Ende seiner Regierung zu diesem Lieblingsfache zurückkehren sehen.

Die unmenschlichen Begleitumstände bei den Soldatenaushebungen hatten den Juden einen solchen Abscheu gegen den Militärdienst eingeflößt, daß viele zur Selbstverstümmelung ihre Zuflucht nahmen. Infolgedessen war der Fehlbetrag an Rekruten ein ganz beträchtlicher. Verschiedene Erlasse, einer immer grausamer als der andere, beschäftigten sich mit dieser jüdischen Militärdienstflucht. Einer dieser Erlasse bestimmte, daß der Fehlbetrag durch Männer jeden Alters, Familienväter nicht ausgeschlossen, ausgefüllt werden sollte, und die „Aushebungsältesten“ selbst waren der Einstellung ins Heer ausgesetzt, so daß sie keine andere Wahl hatten, als, wie ein Zeitgenosse es bezeichnend ausdrückt, entweder Mörder oder Märtyrer zu werden.

Aber das Ungeheuerlichste vielleicht, ein wahrhaft teuflischer Hohn auf Gesetz und Recht, war der Ukas des Jahres 1853, der jedem die Erlaubnis gab, irgend einen seiner Glaubensgenossen, der ohne Paß gefunden wurde, aufzugreifen und ihn der Regierung als Ersatzmann für sich selbst oder für ein Glied seiner Familie anzubieten oder ihn an einen anderen Juden zu verkaufen, der einen solchen Ersatzmann brauchte. Infolgedessen geriet mancher Jude, abgesehen von den amtlichen „Chappers“, in die Versuchung, sich auf Menschendiebstahl zu verlegen. Jüdische Räuberbanden entstanden, die die Gasthöfe durchstreiften, um jüdische Reisende ihrer Pässe zu berauben und sie dann als Ersatzmänner zu fangen. In allen den Grausamkeiten dieser grausigen Anschläge der Zarenherrschaft spürten die Juden den Flammenhauch eines teuflischen Planes: die Seele der Juden zu erniedrigen und ihn zum Mitschuldigen der Verbrechen der russischen Autokratie zu machen.

Zum Glück hat alles seine Grenzen. Die Zwingherrschaft des eisernen Zaren, der Millionen menschlicher Wesen in leblose und seelenlose Maschinen verwandeln wollte, brach unter den zerschmetternden Schlägen zusammen, die die im Krimkriege vereinigten Mächte des „verrotteten Westens“ ihm austeilten. Auf Nikolaus I., dem auf dem Totenbett das Ver-

fehlte seiner Politik zum ahnenden Bewußtsein kam, folgte Alexander II., dessen Regierungsweg mit schönen Versprechungen — leider nur mit Versprechungen — für die leidende und verzweifelnde Judenheit Rußlands gepflastert war.

Die Regierung Alexanders II.

Die Thronbesteigung des Zarbefreiers bezeichnet eine neue Epoche in der Geschichte Rußlands. Die Zarenherrschaft hatte sich selbst überlebt. Der russische Zusammenbruch im Krimkriege, in dem der orthodoxe Staat mit dem „verrotteten Westen“ den Kampf aufgenommen hatte, hatte seine eigene Fäulnis in ihrer ganzen Schwärze enthüllt, und die russische Autokratie mußte einen Rückzug antreten. Dieser Rückzug wurde glücklicherweise durch die persönliche Veranlagung des neuen Herrschers erleichtert, der eine große Ähnlichkeit mit seinem Namensvetter Alexander I. aufwies und von dem Dichter Sukowsky, der die westlichen Klassiker mit Meisterschaft für seine Landsleute übersetzt hatte, erzogen worden war. Die Abschaffung der Leibeigenschaft, die Einführung einer neuzeitlichen Gerichtsverfassung, die Zusicherung bäuerlicher Selbstverfassung und andere bedeutsame Reformen lösten einander in schneller Aufeinanderfolge ab. Genau so wie im Falle Katharinas der Großen und Alexanders I. war jedoch das Ende der liberalen Regierung ein Verrat an dem Anfang. Als wenn er die Unbeugsamkeit der russischen Autokratie beweisen wollte, so machte der Zarbefreier in der Befreiung seines Volkes plötzlich Halt. Er hatte dessen Ketten gelockert, aber er weigerte sich, sie zu entfernen, und der russische Riese, durch halbe Maßregeln gereizt und nach weiteren gierig gemacht, warf seine Fesseln ab und stürzte den Mann, der sie gelockert hatte, zu Boden.

Was die Juden anbetrifft, so hatte Alexander auch ihre Ketten nur gelockert, aber es unterlassen, sie zu entfernen. Man hat seine Regierungszeit, und tut es noch heute, als das goldene Zeitalter der russischen Judenheit angesehen, aber wenn man es genau betrachtet, so beruht sein einziger An-

spruch auf diese Bezeichnung auf dem pechschwarzen Hintergrund der vorangehenden und der folgenden Regierung. In Wirklichkeit behielt Alexander II., wenn auch in mehr modernem Gewande, die traditionelle judenfeindliche Politik der Zaren bei. Er war nur insofern der Zarbefreier der Juden, daß er die Aushebung im jugendlichen Alter abschaffte, jenes teuflische Meisterstück moskowitischer Tyrannei, das im verjüngten Rußland keinen Platz mehr hatte. Andererseits aber verweigerte er ihnen hartnäckig jede Freiheit, und die wenigen Freiheiten, die er sich schließlich entschloß, ihnen zu gewähren, mußten ihm erst durch seine liberaler denkenden Räte abgezwungen werden.

Die Politik der Verschmelzung.

Als man im Jahre 1858 seine Aufmerksamkeit auf die barbarische Ungerechtigkeit lenkte, die darin bestand, daß man die entlassenen jüdischen Soldaten aus den außerhalb des Ansiedelungsrayons gelegenen Orten vertrieb, in denen sie fünfundzwanzig Jahre lang oder mehr ihrem Vaterlande gedient hatten, erklärte er, daß er „ganz energisch dagegen wäre“, den Juden die Erlaubnis zu verleihen, außerhalb des Ansiedelungsrayons zu wohnen. Erst neun Jahre später wurde ihm endlich dieses elementare Zugeständnis an die Gerechtigkeit abgezwungen. Seine persönliche Ansicht über die Judenfrage ist in seiner Anweisung an die von neuem eingesetzte „Jüdische Kommission“ enthalten, die er beauftragte, die bestehende Judengesetzgebung zu revidieren „um sie mit dem allgemeinen Streben in Übereinstimmung zu bringen, dem Streben, dieses Volk mit der eingeborenen Bevölkerung zu verschmelzen, so weit dies der sittliche Stand der Juden zuläßt“. Diese „Verschmelzung“ d. h. nicht die Aufnahme der Juden unter die Bürgerschaft des Landes, sondern die Unterdrückung ihrer nationalen und religiösen Besonderheit, war nur eine moderne Übertragung der Bekehrungspolitik, die sein Vater Nikolaus durch brutale und sein Onkel Alexander I. durch sanfte Mittel herbeizuführen bestrebt gewesen waren. Die

Schulpolitik Alexander II., war, soweit sie die Juden betraf, einzig und allein von diesem Beweggrunde geleitet, und die wirtschaftlichen und politischen Freiheiten, die er gewährte, Freiheiten, die nur einer dünnen Schicht an der Oberfläche der russischen Judenheit zugute kamen, waren eingestandenermaßen das Ergebnis dieses Wunsches nach „jüdischer Verschmelzung“.

Indem Alexander II. den Spuren der Schulpolitik folgte, die sein Vorgänger unter dem Einflusse von Uwarow vorgezeichnet hatte, bestimmte er im Jahre 1855, kurz nach seiner Thronbesteigung, daß nach einer Karenzzeit von zwanzig Jahren nur solche jüdischen Rabbiner und Lehrer zu diesen Ämtern zugelassen werden sollten, die ihre Ausbildung an den vom Staate eingerichteten Rabbinerseminarien oder an einer andern weltlichen Anstalt genossen hatten. Im Jahre 1856 wurde eine strenge Regierungsaufsicht über die „Chedarim“ und die „Melamdim“ (Elementarschulen und Elementarlehrer) eingesetzt; diese Maßregeln sollten „den verderblichen Einfluß des Talmuds“ brechen. Selbst der kleinliche Kampf gegen den traditionellen jüdischen „Kaftan“ und die jüdischen Schläfenlöckchen wurde nicht vergessen. Denn da sie die Augen des Zaren auf einem seiner Besuche in Polen beleidigt hatten, wurden sie von den russischen Beamten mit größerer Strenge als je abgeschnitten, als wenn die jüdischen „Peies“ allein Schuld an dem russischen Unglück gewesen wären.

Alexanders wirtschaftliche Gesetzgebung war, wie schon oben bemerkt, so weit sie die Juden betraf, von der gleichen Verschmelzungspolitik geleitet. Sie folgte sklavisch einem Berichte der „Jüdischen Kommission“, die dem Zaren vorstellte, daß die Verschmelzung der Juden durch ihre schrecklichen Laster verhindert würde. Wir haben bereits gesehen, daß Alexander mit der gleichen abergläubischen Scheu wie seine Vorgänger an dem jüdischen Ansiedelungsrayon festhielt. Aber um einen Anreiz zur Verschmelzung zu geben, wurde beschlossen, einige wenige Klassen unter den Juden auszuwählen, denen das verbotene Innere des Reiches geöffnet werden sollte. Nach

mehreren Jahren, in denen darüber hin- und hergeredet und eine tiefsinnige Untersuchung angestellt worden war, wurde endlich dieses Vorrecht Kaufleuten der ersten Gilde, Akademikern, die an einer russischen Universität promoviert hatten und Handwerkern, die Mitglieder einer Zunft waren, zugestanden.

Es mag seltsam erscheinen, daß die Tore des bis zur Erstickung vollgepropften Ansiedlungsrayons gerade den bevorzugten Klassen von Juden geöffnet werden sollten, die am wenigsten unter dieser Stickluft litten, aber es wird uns klar im Lichte der allgemeinen, ausschließlich vom Nützlichkeitsstandpunkte diktierten Haltung der russischen Regierung der Judenfrage gegenüber. Abgesehen von dem Beweggrunde, nur solche Juden auszuwählen, die bereits assimiliert oder der Verschmelzung zugänglich waren, wurde die Regierung, wie später von zwei liberalen Würdenträgern offen herausgesagt wurde, nicht von dem Verlangen geleitet, den Juden eine Wohltat zu erweisen, sondern von dem Wunsch, jüdisches Kapital und jüdische Tatkraft den halbzivilisierten mittleren Provinzen des Reiches zuzuführen.

Wenn wir von der Abschaffung der militärischen Aushebung im jugendlichen Alter absehen, so finden wir, daß der Liberalismus dieses gerühmten goldenen Zeitalters sich in der Erlaubnis erschöpfte, die einer beschränkten Anzahl von Juden gewährt wurde, dem Ansiedlungsrayon zu entschlüpfen, und in einigen weiteren Rechten, so der Zulassung zur Rechtsanwalts-Karriere und der Teilnahme an der ländlichen Selbstverwaltung, die, obwohl an und für sich wertvoll, doch nur eine unbedeutende Anzahl von Juden betrafen.

Judenfeindliche Reaktion.

Aber selbst dieses geringe Maß von Freiheit erschien der Regierung zu groß, und sie bereute gar bald, sie gewährt zu haben. Der letzte Abschnitt der Regierung Alexanders ist bemerkenswert durch eine allgemeine Reaktion in ihrer Haltung der russischen Emanzipation im ganzen gegenüber und durch eine doppelte Reaktion in ihrem Verhalten gegen die Emanzipation der Juden.

Die von der Regierung befolgte Verschmelzungspolitik war nicht ohne Wirkung geblieben, aber die Wirkung stand im genauen Verhältnis zur Ursache. Die Regierung hatte den „Wenigen“ Rechte gewährt, und die „Wenigen“ waren in der Tat von einer wahren Wut nach Assimilation erfaßt, die in vielen Fällen zu einer völligen Abkehr vom Judentum führte. Die „Vielen“ jedoch, die dichtgedrängten jüdischen Massen, die hungrig und rechtlos in dem erstickend vollen Ansiedlungsgebiet nach Luft schmachteten, blieben dem Judentum so treu wie bisher und fanden in ihm ihren einzigen Trost und ihre einzige Begeisterung. Sie waren gegen die von der Regierung „fabrizierten und abgestempelten“ Rabbiner und Lehrer mißtrauisch, gegen die Werkzeuge einer Regierung, deren Hauptstreben war, die Juden vom Judentum hinwegzulocken oder hinwegzudrängen. Die Beschlüsse der Jahre 1853 und 1856 die auf die Entfernung des überlieferten Typus jüdischer Lehrer und Führer hinzielten, hatten zu keinem Ergebnis geführt und mußten aufgehoben werden. Im Jahre 1873 wurden die jüdische Schulen geschlossen, die unter Nikolaus I. mit so großem Aufwand von Eifer und Mitteln gegründet worden waren, und nur geringe Überbleibsel legten noch Zeugnis von den ehrgeizigen Plänen der früheren Regierung ab. Andererseits hatte sich die Zulassung privilegierter Juden außerhalb des Ansiedelungsgebietes als nur zu erfolgreich herausgestellt, denn die eingeborenen Kaufleute aus dem Innern begannen über jüdische Ausbeutung Lärm zu schlagen, jene Ausbeutung, die im Wörterbuch des Zarenreiches mit jüdischem Wetteifer synonym ist.

Alles dieses bot willkommene Nahrung den Mächten der Finsternis, die wieder ihr Haupt zu erheben begannen. Zahlreiche Anzeichen kündeten das Nahen der Reaktion an. Ein charakterloser jüdischer Täufling, namens Jakob Brafmann, dem es gelang, zum Zaren Zutritt zu finden, fing damit an, die Juden allerlei todeswürdiger Verbrechen zu beschuldigen. Er behauptete, daß die jüdische Kahal-Organisation, die von Nikolaus im Jahre 1844 offiziell aufgehoben worden war, noch

weiter bestehe und in Verbindung mit den jüdischen Gemeinden der ganzen Welt, an deren Spitze die Alliance israélite universelle in Paris stehe, eine gefährliche russenfeindliche Politik treibe. Sein Werk (Das Buch über den Kahal 1861), das alle diese Anklagen enthält, wurde an alle Regierungsämter des Reiches zur Belehrung und Aufklärung übersandt. Einige Jahre später begann ein ehemaliger katholischer Priester, namens Lutostanski, der wegen unsittlichen Lebenswandels seines Amtes entsetzt war, die Juden des Ritualmords und anderer schrecklicher Missetaten zu beschuldigen. Sein Buch, das diese Beschuldigungen enthält, wurde nicht nur von dem Thronerben, dem späteren Zaren Alexander III., huldvollst angenommen, sondern auch überallhin im Reiche an die Geheimpolizei versandt. Ein judenfeindlicher Aufstand fand in Odessa im Jahre 1871 statt. Ein Ritualmordprozeß wurde in Kutais im Kaukasus im Jahre 1878 eingeleitet Die „Nowoje Wremja“, die bis dahin die freiheitlichen Ziele der „Neuzeit“ verfochten hatte, änderte plötzlich den Kurs, sie wurde und ist seitdem geblieben die Abladestelle des russischen Antisemitismus. Eine besondere im Jahre 1871 vom Zaren ernannte Kommission wurde mit der Aufgabe betraut, „so viel als möglich die sozialen Verbände der Juden zu schwächen“ d. h. die Einheit und damit die Lebenskraft des Judentums zu erschüttern. Unheilverkündende Wolken zogen sich am Himmel zusammen, und als am 13. März 1881 Alexander II. als ein Opfer seiner Politik der Halbheit fiel, brach ein furchtbarer Sturm los, der von der Zeit an über das Haupt der russischen Judenheit dahingebraust ist.

Die Neuzeit.

Die Regierung Alexanders III. (1881—1892) liegt außerhalb des Bereiches eines geschichtlichen Überblickes, und eine Schilderung ist ebenso unnötig wie unmöglich. Unnötig, weil sie sich unvertilgbar den Seelen der Zeitgenossen eingeprägt hat. Unmöglich, weil nur das Genie eines Dante im Stande wäre, durch die Ausmalung der „ungöttlichen Tragödie“ der

Juden im Höllenfeuer der Zaren ein würdiges Seitenstück zu seiner „Göttlichen Komödie" zu schaffen. Nur wenige Tatsachen mögen angeführt werden, um die Darstellung der Geschichte der Juden unter russischer Autokratie zu vervollständigen.

Alexanders Politik den Juden gegenüber folgt den traditionellen Richtlinien seiner Vorgänger: sie bezweckt die Ausrottung des Judentums. Aber in der Art der Ausführung zeigt seine Regierung einige bemerkenswerte Abweichungen. Nachdem er zu der Überzeugung gekommen war, die man schon in der vorangegangenen Regierung vorahnend gefühlt hatte, daß „das Ziel der jüdischen Assimilation unerreichbar ist" d. h. daß die Juden nicht geneigt seien, ihr Erstgeburtsrecht für ein Linsengericht zu verkaufen, gab Alexander mit einem Schlage alle Versuche auf, die Juden durch das sanfte Band der Aufklärung in die orthodoxe Kirche hinein zu leiten. Daher werden die Tore der Unterrichtsanstalten Rußlands in brutaler Rücksichtslosigkeit den Juden verschlossen. Die Vernichtung des Judentums erfordert fühlbarere Methoden der Kriegsführung. Daher die Bereicherung des europäischen Wörterbuches des zwanzigsten Jahrhunderts durch das Wort „Pogrom". Der Schraubstock des Ansiedelungsrayons muß bis zur Zermalmung angezogen werden. Daher die „Temporären Gesetze vom 3. Mai". Das alte Ziel der Zarenherrschaft, der Untergang der Juden auf dem Lande, wird zuletzt eine vollendete Tatsache. Pobjedonoszew wird das Gehirn und Plehwe wird die Faust der wuterfüllten Autokratie. Ein Drittel der russischen Judenheit wird zur Auswanderung verurteilt, ein zweites Drittel zum Hungertode verdammt und das letzte Drittel soll durch Bekehrung gerettet werden.

Nikolaus II. ist der würdige Sohn und Nachfolger seines Vaters. Während er auf den Titel eines Friedensfürsten Anspruch erhebt, führt er gegen seine jüdischen Untertanen den Krieg bis aufs Messer. Die primitiven Judenverfolgungen am Schlusse des neunzehnten Jahrhunderts sinken bis zur Bedeutungslosigkeit herab gegenüber den wohlorganisierten Metzeleien am Beginn des zwanzigsten. Die „Temporären Ge-

setze" werden in Permanenz erklärt. Jüdische Rechtlosigkeit wird zu einem Riesen-Spinngewebe ausgesponnen, das dem Opfer sichere Vernichtung bringt.

Allein das Zarentum scheint sich wiederum selbst überlebt zu haben. Der „verrottete Westen" ist dabei, sei es durch das betäubende Krachen der Kanonen, sei es durch die noch schwache Stimme seiner Diplomatie die Zwingburg der Barbarei im offenen Kampfe zu zertrümmern oder im Geheimen zu untergraben. Das Spinngewebe der Autokratie hat, anstatt die Fliege zu fangen, nur die Spinne in Verwirrung gebracht. Schon weht die Luft der Freiheit, und die Zeit ist nahe, da ein Hauch genügt, das Spinngewebe und die Spinne in den Abgrund der Vergessenheit hinwegzufegen.

Die Geschichte der Juden Rußlands ist die Geschichte der Juden unter der Herrschaft der Zaren. Es ist nicht die Geschichte der Juden unter dem russischen Volke oder inmitten des russischen Volkes. Wir hegen keinen Groll gegen die große russische Nation. Wir machen sie nicht für unsere Leiden verantwortlich. Viele unter ihnen haben, das ihnen zugefügte Unrecht vergessend, immer wieder und wieder leidenschaftliche Worte des Widerspruchs gegen das den Juden zugefügte Unrecht erhoben. Das russische Volk ist selbst das Opfer der Autokratie, und nur aus Unwissenheit und Kurzsichtigkeit läßt es sich gelegentlich zum Werkzeug der Autokratie mißbrauchen.

Was uns selbst anbetrifft, wir brauchen nicht zu verzweifeln. Wenn wir auf den Kampf zurückblicken, den das Zarentum als Institution und die einzelnen Zaren als deren Werkzeuge gegen Juden und Judentum geführt haben, dann schöpften wir Trost und Mut aus der göttlichen Verheißung der Unzerstörbarkeit Israels, die wir alljährlich voll Vertrauen an unserm Freiheitsfest aussprechen:

> Nicht einer allein stand wider uns auf, uns zu vernichten, sondern in jeglichem Geschlecht stand man wider uns auf, uns zu vernichten. Doch der Heilige, gelobt sei er, errettet uns aus ihrer Hand.

(Fortsetzung folgt.)

Der Turm von Babel im Lichte der Kapitel des R. Elieser.

Von B. Cohen, Altona z. Z. im Felde.

I.

„Die ganze Erde war eine Sprache und einerlei Worte. Es war, als sie vom Osten aufbrachen, da fanden sie eine Ebene im Lande Sinar und wohnten dort. Sie sprachen zueinander: „Wohlan, wir wollen Ziegel machen und zu einem Brande brennen"; da ward ihnen der Ziegel zum Stein und der Lehm ward ihnen zum Mörtel. Da sprachen sie: „Wohlan, wir wollen uns eine Stadt bauen und einen Turm, und seine Spitze soll im Himmel sein, und so wollen wir uns einen Namen machen; sonst werden wir über die ganze Erde hin zersteut." Gott stieg hinab, um die Stadt und den Turm zu sehen, den die Menschenkinder gebaut hatten. Gott sprach: „Sieh, ein Volk, — und eine Sprache haben sie alle, und das ist ihr Beginnen zu tun; und jetzt soll ihnen nicht mißraten alles, was sie zu tun sich vermessen. Wohlan, wir wollen hinabsteigen und dort ihre Sprache verwirren, daß sie nicht verstehen einer die Sprache des anderen." Gott zerstreute sie von dort über die ganze Erde hin; da hörten sie auf, die Stadt zu bauen. Darum nannte man ihren Namen „Babel", denn dort verwirrte (balal) Gott die Sprache der ganzen Erde; und von dort zerstreute Gott sie über die ganze Erde hin." (Gen. 11, 1—9).

Der erste Versuch der Menschheit, „Weltgeschichte" zu machen, wird vereitelt. Das friedliche Schaffen und Streben der ganzen Menschenwelt in einem Reiche, einer Sprache, einer Stadt wird, kaum begonnen, von Gott jäh zerstört, es entschwindet der Erde für immer. Wie fast überall in den heiligen Schriften, so ist auch hier ein Zustand als Ausgangspunkt einer Entwickelung bezeichnet, den unsere naturwissenschaftliche Weltanschauung als deren ideales Endziel zu betrachten gewohnt ist: Der ewige Friede!

Er hat bestanden, und zwar auf dieser vergänglichen Erde. Die ersten Verse obigen Kapitels schildern ihn: „Die ganze Erde war eine Sprache und einerlei Worte. Es war, als sie von Osten fortzogen, ..." — Was bewog sie zum Aufbruch? R. Elieser berichtet: „Sie verachteten das liebliche Land." — „Sie fanden ein geräumiges Land, ganz Tiefebene; dort ließen sie sich nieder." — „Sie warfen Gottes Herrschaft ab und setzten Nimrod zum Könige über sich, den Knecht, den Sohn des Knechtes Ham. Wehe dem Lande, über das ein Knecht herrscht."

II.

Diese Vorgänge berichtet uns das 24. Kapitel des R. E. als Ursache und Anlässe des „Turmbaues." Im Anschlusse davon wird uns erzählt: Nimrod habe den Rock Adams besessen, dessen Zaubermacht ihm die Tierwelt gefügig gemacht habe. — Wir fragen uns nicht so sehr, woher

R. E. und die Seinigen das alles wissen; denn damit wäre uns wenig gedient, zumal wir wahrscheinlich nicht mit Zeugnissen von Zeitgenossen unsere Nachforschungen belohnt sehen würden. Fruchtbar vielmehr ist die Erwägung, welche Gedanken unsere Weisen zur Annahme solcher ursächlichen Zusammenhänge veranlaßt haben. Denn auch sie redeten zu Vernünftigen.

Was uns das Verständnis für diese Fragen erschwert, ist die landläufige Beziehung „Turmbau.“ Wer den Text genau betrachtet, für dessen Blick steht der Stadtbau im Vordergrund. — Die Menschen sind infolge ihrer Vermehrung zur Auswanderung genötigt. Sie „verschmähen das von Gott ihnen zugewiesene, liebliche Land.“ Sie wollen „Platz“, „Ellenbogenfreiheit“; sie „finden“ die Tiefebene. Offenbar sind sie im Begriffe, auseinander zu streben. Sie wissen aber, daß Gott die Erde der Üppigkeit entkleidet, die ihre Väter zur Sünde verleitet hatte; jetzt wollen sie in gemeinsamer Arbeit der Erde abringen, was diese den Vätern geschenkt. Die Arbeit ist ihr Stolz, ihr König ein Knecht der Knechte.

Muß man aber zu solchem Zwecke „Gottes Herrschaft abwerfen“? Wie unvermeidlich diese Folge für alle ist, die solchen Ideen huldigen, malt uns folgender Satz aus den „Kapiteln“:

„Nimrod sprach: „Wir wollen uns eine große Stadt erbauen und darin wohnen, damit wir nicht über die Erde hin zerstreut werden. Wir wollen darin einen Turm erbauen, so groß, daß wir darauf den Himmel ersteigen können. Denn Seine Kraft ist nur im Wasser; und damit machen wir uns einen Namen.“

In der Stadt wird also ein Bauwerk aufgeführt, von dem aus das Wasser der Gewalt Gottes entzogen, das Wetter geregelt werden soll. (Auch Raschi erklärt, die Leute der Haflagah hätten sich von „Gottes Regentropfen lossagen wollen.“ Und oft legen unsere Weisen den Frevlern, z. B. dem Titus, die Auffassung in den Mund, daß Gottes Kraft allein über Wasser herrscht). Dieses Unternehmen ist an sich selbstverständlich nicht, das was als „Vermessenheit“ von Gott hier gestraft wird. Was kann Unrechtes daran sein, daß der Mensch sich von den unbeständigen Naturgewalten unabhängig machen will? „Von mir aus,“ spricht Gott, „soll ihnen nicht mißraten, was immer sie zu tun sich vermessen.“ — Aber sie wollten „sich einen Namen machen.“ Es war schon einen „Namen“ wert, was sie leisten. Und fehlte es etwa an Begeisterung? Auch darüber weiß uns das „Kapitel“ zu erzählen.

III.

„Dort waren keine Steine zur Erbauung der Stadt und des Turmes. Was taten sie? Sie glühten und brannten Ziegel, wie man Ton formt, bis sie sie 70 Mil hoch bauten. Sieben Stufen hatte er im Osten (der Turm), sieben in Westen. Wer die Ziegel hinauftrug, kam vom Osten;

wer hinabstieg, ging westlich. (Offenbar wird hiermit die Sorgfalt der Vorbereitung des Baues geschildert). Wenn ein Mensch herabfiel und starb, so achtete niemand darauf; fiel aber ein Ziegelstein, dann saßen sie da und weinten und wehklagten: Wehe, wann wird ein neuer an seiner Stelle heraufkommen?" Abram, Sohn Terahs kam vorüber, sah sie und fluchte ihnen in seines Gottes Namen: „Schlag drein, Gott, teile ihre Sprache, denn ich sah Gewalt und Streit in der Stadt." (Ps. 55)."

Für die hierin geschilderten friedlichen Kulturbestrebungen, welchen Menschenleben unbedenklich von „Patrioten" geopfert werden, hat der Jude kein Wort als Gewalt, Streit und Abwerfung jeglichen Gottesglaubens. Dies Urteil kann durch die edle Begeisterung der Beteiligten nicht gemildert werden. Die Einheit des Menschengeschlechtes der Urzeit hat aber keine anderen Früchte gezeitigt als eben dieses nicht gottgefällige Streben nach ewigem Menschenglück unter Vergewaltigung des Einzelglückes. Der Zustand dieses Einheitslebens hat sich also als ebenso schädlich für das Leben der Gesamtmenschheit erwiesen, wie am Beginn der ersten Menschheitsgeschichte der Zustand der ungetrübten Gottähnlichkeit und ebenso, wie die ersten Generationen durch ihren Verfall den Unsegen des Reichtums der vorsintflutlichen Erde sichtbar gemacht hatten. Würden wir ohne solchen wiederholten Sturz an unsere Schwäche glauben?

IV.

Der ideale „Zukunftsstaat" muß fallen. Aber nur, damit die Menschen sehen, wie morsch seine Wurzeln sind, wie wenig Wahrheit in der Wesensgleichheit und Strebensgleichheit liegt, in der Reinheit und Güte, die sie bei allen ihren Mitmenschen vermuten. Denn daß der „Idealzustand" überhaupt jemals geherrscht hat, — kann es einen anderen Zweck haben als den, zu zeigen, daß er nicht dauerhaft in unserem Wesen verankert ist und also: nicht auf Erden durch uns wieder erreichbar! Und daß wir uns ihm nähern, wird nach 1914 wohl niemand mehr zu behaupten wagen, weder bezüglich des Einzelmenschen in seiner Gesinnung, noch bezüglich unseres Volkslebens oder unseren Bodenerzeugnisse. — Freuen wir uns, daß es nicht so ist! Freuen wir uns doch, daß jener unbändige Stolz auf „Land" nicht mehr die Welt erzittern macht und Menschen dahinrafft dem Lande zuliebe. Wem verdanken wir das? Der Einsicht, die Gott uns durch die Vereitelung des Stadtbaues der einsprachigen Menschheit gab, daß nicht Menschenerdachtes göttlichen Dauerwert hat, — weil es stets in Menschenvergötterung ausartet, die sich von Gott lossagt.

V.

Unsere Kriege, so blutig und grausig sie die Welt durchzittern, können niemals die Sorglosigkeit zeitigen, mit welcher die ganze Menschheit bei jenem Stadtbau den Tod des Einzelnen ignorierte. Seit

die Welt in „Parteien“ und Völker zerfällt, ist jeder einzelne Mensch selbst ein wertvoller Pfeiler des Staatsbaues, den zu schützen das Interesse des Staates selber bildet. Stirbt aber „drüben“ jemand, wird drüben der Bestand gelichtet, so ist „hüben“ Freude; denn jedes „Volk“ ist so stolz auf die Schwäche seiner Nachbaren wie auf seine eigene Kraft. So grausig nun die Weltgeschichte in ihrer Logik fortschreitet, so sicher ist die Menschheit nun vor jener neunmalklugen Selbstüberschätzung geschützt, welche dem Einzelnen in der ganzen Menschheit als solcher jeden Wert absprach, und welche auf der ganzen Erde uneingeschränkt wütete.

Danach wird uns klar, was unser Kapitel mit folgenden Worten andeutet: „Gott rief siebzig (Zahl der in der Torah aufgerechneten Völker), die Seinen Thron umgeben, und sprach zu ihnen: „Kommet wir wollen ihre Sprache verwirren.“ Sie losten miteinander, und Gottes Los fiel auf Abraham und dessen Nachkommenschaft. Gott setzte einen Engel über jedes Volk; und Israel fiel ihm zum Erbteil, wie es heißt: Gottes Teil ist Sein Volk.“ (Deut 32,9). Sie wollten miteinander sprechen, aber erkannten nicht einer die Sprache des anderen. So griffen sie zum Schwerte und bekämpften einander bis zur Vernichtung, so daß die halbe Welt dort fiel. Von dort zerstreute Er sie über die ganze Erde hin.“

Mit der Einheitssprache verschwindet das einheitliche Denken und damit die Einheit des Gattungsbewußtseins. Die Menschen unterstellen sich nicht der allen zugedachten unmittelbaren Gnade Gottes, sondern machen sich zu „Nationalcharakteren“, die nach eigenen Maßen gemessen sein wollen d. h. anderen Göttern dienen.

VI.

„Abram, Sohn Terahs“, allein bemüht sich weiter um reine und lautere Gotteserkenntnis und stellt sich und die Seinigen außerhalb des Gewirrs der Völkergeschichte. Waren jene zusammengeströmt, um sich von Gott und Seiner Weltleitung unabhängig zu entwickeln, und hatte Gott sie zum Schutze vor rettungsloser Verblendung der Zersplitterung preisgegeben, so entging Abram ihren Verlockungen zum Weltfriedensbunde und — ging in die Wüste? — Nein, gründete das jüdische Haus, das allein bestimmt war, wie eine Arche auf den Fluten der Weltgeschichte zu steuern nicht dahin, wo sie am besten „sich einen Namen macht“, sondern dahin, wo Gott sie und die ganze Welt zu lenken gedenkt.

VII.

Hat der Regenbogen Gottes ewige Gnade angekündigt, nachdem die Flut das Strafgericht vollzogen, so hat Abrams Licht, vom Osten aufstrahlend, das Licht, das heute noch allhabbathlich im Hause des Juden entzündet wird, das Dunkel der Völkergeschichte einsam, aber nicht ohne Dauer durchstrahlt wie ein Fixstern. Das jüdische Haus

hat gesiegt über Nimrods Paläste. Die „Völker“ und „Staaten“ haben einander gestürzt und überstürzt. Wir wollen „dort“ ihre Sprache verwirren.“ „Dort“, d. h. durch seine eigenen Konsequenzen hat sich der Stolz der Menschen auf das der Natur Abgerungene selbst gerichtet: durch Kriegsgreuel und Verrohung, durch Vorwürfe, die die Kriegführenden einander über „Völkerrecht“ gemacht, und durch ihre Worte, mit denen sie einander zu verstehen nicht vermögen. („Dort“ durch Konsequenzen innerster Haltlosigkeit wird wohl auch die nationaljüdische Staatsidee das Schicksal des Nationalitätenprinzips teilen, sei es mit, sei es ohne zeitweilige Verwirklichung. Den Endsieg des Überdauerns hat längst das Los entschieden. Gottes Los fiel auf das Haus Abrams und seiner Nachkommen.



Zionismus und Misrachismus.

Eine Erwiderung und Rechtfertigung.

Von Oberlehrer Dr. Armin Blau, Hamburg.

Herr Dr. Wohlgemuth befaßt sich im Leitaufsatz des März-April-Hefts in ziemlicher Ausführlichkeit auch mit meinen Ausführungen, die ich in seiner Zeitschrift unter dem Titel „Religiöse und nationale Erziehung“ (Jeschurun, 5. Jahrgang, Heft 1/2, S. 107f.) habe erscheinen lassen. W. zitiert meine Worte: „Der Zionismus müßte keine Volksbewegung sein, wenn er die Zugehörigkeit seiner Mitglieder von einem religiösen Parteibekenntnis abhängig machen wollte. Kein positiv denkender Mensch, Jude oder Nichtjude, wird Bedenken tragen, sich der Sozialistenpartei anzuschließen, nur weil einer der Programmpunkte Religion als Nebensache erklärt“. An diese Worte knüpft W. seine Polemik. Er nennt mich zwar einen klar denkenden Mann, um aber gleich darauf in desto schrofferem Tone fortzufahren: „Und Dr. Blau sieht nicht, daß er in diesen Sätzen selbst am deutlichsten eine Anschauung zum Ausdruck gebracht hat, auf Grund deren wir ihm nur die Alternative stellen können, daß er kein rechter Nationaljude oder kein thoratreuer Jude genannt werden kann.“ Mit Verlaub! Ich behaupte noch immer, beides mit einem Male

sein zu können und zu sein: ein guter National- und thoratreuer Jude. Der Zweck folgender Zeilen ist, diesen meinen Standpunkt mit Gründen zu belegen, obwohl ich kaum hoffe, prinzipielle Gegner zu meiner Überzeugung zu bekehren.

Wohlgemuths Standpunkt, es gäbe nur ein Entweder-Oder in der Frage der Zugehörigkeit zum Zionismus oder Thorajudentum, erscheint mir stark dogmatisch. Wird W. auf Grund seiner Deduktionen denn ernsthaft behaupten wollen, daß im Zionismus, dieser weltumspannenden, jede jüdische Regung und Potenzialität erfassenden Volkslawine, jeder jüdische Gedanke Platz habe, nur nicht der thoratreue? Die Schroffheit dieser Behauptung, und zu dieser Behauptung muß man nach W's. Deduktionen kommen, liegt auf der Hand. Doch ich gehe noch einen Schritt weiter und mache mir W's. Gedankengang zu eigen. Ich denke W's. Zukunftsideal zu Ende, der Gottesstaat in Palästina in des Messias Zeiten ist Wirklichkeit geworden, Tempel, Opfer, Priestertum ist wieder neu erstanden, wie denkt sich W. diesen Staat? Ist er ohne politisches Nationaljudentum gut denkbar? Ist also das nationalpolitische Ideal mit dem religiösen nicht gut vereinbar? Kann also der Misrachist, politisch diesen Zukunftstraum zu Ende denkend, nicht auch Zionist werden, ohne seine thoratreue Überzeugung zu opfern? Freilich ist der Misrachist nicht Utopist oder Phantast genug, um die Erfüllung dieses Messiasideals von der Verwirklichung des derzeitigen politischen Zionismus zu erhoffen. Ist aber deswegen der politische Zionismus für das gesetzestreue Judentum unbedingt destruktiv wirkend? Muß das Nationaljudentum deshalb als das Rettungsseil der religiös mit sich Zerfallenen oder an der Unvergänglichkeit der jüdischen Religion Verzweifelnden bezeichnet werden? (ibid. S. 153) Entschieden nein! Auch wir wünschen nicht, daß der Zionismus oder Misrachismus ein Nachtasyl für religiös Obdachlose und Haltlose werde, daß er religiöse Desperados unter seinen Fahnen sammle. Wohl aber kann er jenen Erneuerer-Naturen zum Panier werden, die das Thoragesetz mit ihrem Gefühl und Verstand für bindend halten, aber in der Gewohnheit des

Alltags es seines einstigen Glanzes beraubt und des Bewußtseinsinhalts entkleidet erachten, allen jenen erlebniserfüllten Kampfnaturen, die an eine Wiedergeburt, an einen Fortschritt der alten Ideale glauben, an jenes „Stirb und Werde“ des deutschen Dichters, ohne das man ein trüber Gast auf dieser sich ewig erneuernden Erde ist. Jene schöpferischen Tatmenschen, jene begeisterungdürstenden Thoratreuen, sollen sie ewig tatenlos bei der Erneuerung des jüdischen Volkskörpers verharren?

Jedem Einsichtigen ist es ferner klar und bedarf keiner weiteren Ausführung, daß gerade das gesetzestreue Judentum in der heutigen Zeit ein festes Bollwerk nötig hat, welches ihm durch eine national unverbröckelte Judenheit geschaffen werden kann. Die immer steigende Assimilationssucht weiter Kreise, die wachsende Verwässerung des vieldeutigen Orthodoximus (man denke nur, was man in Galizien, Deutschland, England, Amerika unterschiedlich unter „orthodoxer Jude“ versteht!) der wirtschaftlich erschwerte Existenzkampf, der verheerend auf die Heilighaltung des Sabbat wirkt, die Abwanderung frommer Juden aus den Provinzstädten in die Zersetzungsatmosphäre der Großstädte, der naturwissenschaftlich-monistisch orientierte Geist der Jugend auf den Universitäten, alle diese Umstände bilden ernste Gefahren für die Zukunft des thoratreuen Judentums. Wir können uns daher rückhaltlos der These von Max Joseph in seinem Buche: „Die Juden am Scheidewege“ anschließen: „Ein religiöses Judentum ohne nationale Basis ist logisch unhaltbar und dem Untergang geweiht.“ Das religiöse Judentum ruht mit allen seinen Institutionen auf nationaler Grundlage, und nicht allein um der moralischen, sozial-materiellen oder kulturellen Judennot zu steuern, sondern um den religiösen Notstand der Diaspora zu beseitigen und das religiös-ethische Ideal aufrechtzuerhalten, dazu bedarf es eines freien Volkes auf freiem nationalem Mutterboden. Denn einerlei, ob politischer oder Kulturzionismus, ob ein unabhängiges Staatengebilde oder eine international gesicherte Heimstätte aus Palästina

werden soll, — soviel ist doch als absolut sicher anzusehen, daß in einem zionistischen Gemeinwesen, wenn es auch keine jüdische Staatskirche geben sollte, unmöglich die alte Judennot anfangen darf, so daß etwa (um nur eine Schwierigkeit zu nennen) den Sabbat heiligenden Juden die Tausende von Stellen an der Bahn, Post, Schule und andere öffentliche Verwaltungsstellen unmöglich gemacht würden. Es wäre eine Ungeheuerlichkeit, zu denken, daß nicht der Sabbat als offizieller Ruhetag anerkannt werden sollte, ein Treubruch gegen das von Prof. Warburg am VIII. Kongreß gegebene Versprechen: „daß die zionistische Organisation bei solchen Unternehmungen, bei denen religiöse Interessen berührt werden, den Anforderungen des religiösen, traditionellen Judentums Rechnung trägt." Jeder Zionist empfindet es als selbstverständliches nobile officium, vor der Größe der Sabbat-Institution sein Haupt zu beugen, und schon aus praktischen Erwägungen, um nicht die gesamte Orthodoxie, „eine der stärksten Hoffnungen des Zionismus" (so nennt sie Amitai im Märzheft des „Juden" S. 739) gegen sich zu entrüsten, wird man sich hüten, an diesem Eckpfeiler des historischen Judentums in der Öffentlichkeit zu rütteln. Und wie ein mit der offiziellen Sabbatruhe bedingter Stillstand des Eisenbahn- und Postverkehrs in praxi aussehen würde, darüber belehrt mich eine mir von Herrn Dr. Engel, derzeitigem Leiter der Tachkemoni-Schule, mitgeteilte Geschichte: In Jaffa ruhten am Sabbat, ebenso wie in allen Kolonien, alle jüdischen Geschäfte. Nun verkehrte zwischen Jaffa-Petach-Tikwa, Jaffa-Rechowoth, Jaffa-Katra etc. eine regelmäßige Diligence, die zuerst auch am Sabbat ihre Fahrten nicht aussetzte. Diese wurden dann am Sabbat meist von Arabern benutzt, um am Sabbat ihre Einkäufe bei nichtjüdischen Kaufleuten, da die jüdischen Läden alle geschlossen waren, zu machen. Dies war ein schwerer Schaden für die jüdischen Kaufleute, da die Araber sich schnell gewöhnten, bei den Nichtjuden ständig zu kaufen. Um dies unmöglich zu machen, stellten einfach die jüdischen Besitzer der Diligencen den Verkehr ein, und die Araber konnten am

Sabbat fortan nicht mehr zur Stadt fahren. So könnte es auch mit der Eisenbahn kommen. So denken wir uns ein praktisches Beispiel.

Nun wendet W. theoretisch ein, daß der Zionismus mit seinen Lehren eine ebenso große Gefahr für das konservative Judentum bedeute wie der Liberalismus. Denn nach Ansicht „aller, aller national-jüdischen Schriftsteller“ kann die Religion nur eine unter den Funktionen der (jüdischen) Volksseele genannt werden und muß sich mit der Entwicklung des Volkslebens wandeln“. (ib. S 151) Demgegenüber sage ich wieder, daß keineswegs alle namhaften nationaljüdischen Schriftsteller dieser Meinung sind. Mathias Acher nicht (s. sein neuestes Buch: Gottes Volk, S. 11, 13 f.) und Achad Haam nicht. Acher, durchglüht von selbsterleber Gottesbegeisterung, möchte sein Volk zu persönlichster, innigster Glaubensfrömmigkeit geleiten. Mit ingrimmiger Ironie spricht Acher von den „Heidenrebellen“, den Nationalisten des jüdischen Ostens, die das gläubige Volk von den Quellen echter Heiligkeit abwenden wollen, um ihnen die abgestandene europäisch-gefärbte Zivilisation dafür zu vermitteln. Und im Schlußkapitel, den „Worten der Aufsteigenden,“ lesen wir als einen der Hauptgrundsätze, daß es jedes bewußten Juden Pflicht sei: „das Lernen der Lehre und des Talmud zur Grundlage der Erziehung unserer Söhne und Töchter zu machen, sie in der heiligen Sprache und in allen Dingen, die Juden wissen müssen, zu unterrichten und ihnen die Möglichkeit zu geben, dies alles und die Wissenschaft der Welt in jüdischer und gläubiger Umgebung und Weltanschauung zu lernen“ (Gottes Volk S. 47). Ebenso läßt sich Achad Haam mit seinen nach der Vergangenheit gerichteten Idealen, mit seinem Eintreten für die Unvergänglichkeit alter Religionsformen und religiöser Werte als ein Mitkämpfer misrachistischer Bestrebungen ansprechen. Wohlgemuth selbst gibt von Achag Haam zu: die religiöse Idee, die der geistigen Kultur des Judentums seit Jahrtausenden den Stempel aufgedrückt hat, wird (nach Achad Haam) auch hier (in der zukünftigen geistigen Arbeit

Palästinas) eine beherrschende Rolle spielen". (Jeschurun, 5. Jahrgang, Heft 1/2, S. 16 derselbe Satz Jeschurun, 3. Jahrgang S. 594) Ebenso soll nach Achad Haam die Einflußnahme streng frommer Rabbiner auf den Gang zionistischer Ereignisse vor Radikalismus bewahren (ib. Jesch.).

Es sei ohne weiteres zugegeben, daß die Grundsätze Achad Haams weit entfernt davon sind, orthodox genannt zu werden (wie das Wohlgemuth in seinem Jubiläumsartikel über Achad Haam, Jeschurun, III. Jahrgang, Heft 11, in scharfsinniger und überzeugender Form dargelegt hat) Dennoch aber möchte ich gegenüber allen Einwendungen Wohlgemuths an der Ansicht festhalten, daß Achad Haam, im bewußten Gegensatz zu den Anhängern der Haskala-Bewegung in Rußland, als konservativ anzusprechen ist, und mit den liberalen Reformrabbinern nicht in einem Atem genannt werden darf. Vor allen Dingen ist folgender grundlegender Unterschied festzuhalten: Unsere Liberalen nehmen sich selbst das Recht zu entscheiden, was von dem Thoragesetz erhaltenswert und was als unzeitgemäß abzuschaffen sei. Achad Haam hingegen, der konservative Volkserzieher, möchte keinen Stein vom andern in der Gesetzesreligion ohne Einverständnis des ganzen Volkes und seiner frömmsten Führer lösen lassen, er denkt nicht an einen gewaltsamen Eingriff, er denkt nicht an Revolution, sondern an Evolution. Wenn er von den Rechten des Herzens gegenüber dem strengen Rechtsglauben des „Auge um Auge" usw. spricht, das durch die Auslegung unserer Weisen in „Geld um Auge" gemildert wurde, wenn er die Einzelvorschriften über den jüdischen Scheidebrief als bisweilen hart bezeichnet (mit Unrecht! denn der Grund ist wohl, um leichtfertige Scheidungen zu erschweren) und sich von einer Erneuerung des Volkes im eigenen Lande auch manche Neuordnung halachischer Vorschriften durch spontane Willensbeschlußfassung aller jüdischen Geistesautoritäten — wir würden sagen: eines Synhedrions — verspricht, wenn er als Dichter diesen Königstraum träumt, ist dies mit leichtfertiger Reformstreberei oder mit frivolen Zersetzungstendenzen eines Lilienblum oder Berdiczewzki oder Tschernikowski gleich-

zustellen? Haben nicht schon manche unter uns (auch ist das Projekt schon von russischen גדוֹלִים gedacht worden) mit Sehnsucht an eine Zeit gedacht, wo ein höchstes Forum, ein בֵּית דִין, welches גדול בחכמה ובמנין das Höchste an geistigem Schwergewicht und talmudischer Autorität besäße, in Jerusalem geschaffen würde, um als höchste Instanz der Gesamtjudenheit, bei unbedingter Anerkennung des Schulchan Aruch, manche Einzelbestimmungen autoritativ erleichtern würde, um dafür aber die Wucht und den Glanz der übrigen מצות desto vertiefter und wiederholter dem Thoratreuen einzuprägen [1]).

Nach meiner Auffassung tut W. Achad Haam Unrecht, wenn er glaubt, A. H. betrachte alle in der heiligen Schrift vorgeschriebenen Gesetze, soweit sie nicht gerade spezifisch ethischen Inhalts seien, für antiquiert (Jeschurun, III. Jahrg. Heft 11, S. 612) und zumeist im Widerspruch mit der Lehre des Herzens stehend. Wer mit solch herzenswarmer Überzeugung immer neue Argumente für die Erhaltungswürdigkeit und Schönheit der Thoragesetze in ihrer Ganzheit sucht, wie Achad Haam, dem können m. E. diese Gesetze nicht als antiquiert gelten. Mit einer ihm sonst ungewohnten schwungvollen Beredsamkeit eifert Achad Haam für die unbedingte Einsetzung und Heilighaltung des Sabbat in jeder jüdischen Gemeinschaft (Al Par. Der. Bd. II, S. 78f.) gegen Nordau, der sich als Freigeist aufspielte und auf Befragen eines jüdischen Blattes dieser Frage als für ihn irrelevant bezeichnete, und Achad Haam prägt hierbei den klassischen Satz: יותר משישראל שמרו את השבת שמרה השבת אותם. In seinem Aufsatz „Heiliges und Profanes“ (übersetzt von Friedländer, Band I, S. 187f.) nimmt Achad Haam mit prächtigem Eifer das jüdische Gesetz en bloc in Schutz. In profanen Dingen, meint Achad Haam,

---

[1]) Wir erinnern daran, daß schon Rabbi I.-Berab (1474—1546) mit Zustimmung von Josef Caro und Moses v. Trani in Safed eine Art Synhedrin (סמיכה) ins Leben rufen wollte, damit es ein einziges von der höchsten Autorität getragenes Forum zur Entscheidung religiöser Streitfragen in ganz Israel gäbe (s. Graetz, Bd. XII, S. 290f.).

sind die Mittel wertlos, sobald der Zweck erreicht ist. Nicht also bei heiligen Dingen, hier heiligt tatsächlich der Zweck die Mittel, wir können sie nicht mehr ändern oder ersetzen, selbst wenn der Zweck wegfällt; hier gibt es weder Kern noch Schale, die Schale schafft sich den Kern und muß mit dem Kern bewahrt bleiben (vgl. dort das Beispiel vom Thoraschreiber S. 182). Mit ironischen Worten wendet er sich gegen die Reformer, die es für möglich halten, die Schale der Religion — die praktischen Gebote — zu eliminieren und lediglich ihren Kern — die abstrakte Idee — zu bewahren. Sie wollen nicht bedenken, daß der alte Krug einzig in seiner alten Form heilig ist und sein Inhalt einzig durch diese Form geheiligt wird. Wir kennen wenige so geistvolle, schönheitsverklärte Begründungen für die Notwendigkeit der Erhaltung des Thoragebotes als diese Achad Haams: (In ähnlichen Gedankengängen, wenn auch nüchterner, sind die Ausführungen Ruppins, die Juden der Gegenwart, S. 138 und S. 147 gehalten). Welch vernichtende Worte findet Achad Haam gegen die Reformbewegung, diese sei nur negativ, sie negiere die mündliche Lehre, zerstöre nicht allein teuer gewordene Glaubensanschauungen und Bräuche, sondern taste auch den Daseinskern und die Einheit des Volkes an. Seit den Tagen Mendelssohns fehle ihnen jede herzhafte Begeisterung, Öde und Leere sei in den prunkvollen Tempeln mit ihren Phrasenpredigten. Ihre einzige Paradeleistung, die sogenannte moderne jüdische Wissenschaft, erschöpfe sich in Beschnüffelung von Leichen und Knochen, ergehe sich in kleinlichen Detail-Untersuchungen und allerlei Kommentaren über alte Liturgien und Exegeten, als ob ihnen jeder derselben besonders nahe stünde. Dabei fehlt all diesen der große nationale Glaubenszug und Inhalt. Hier steht ein Meilenzeiger und dieser zeigt nach Osten, dem Lande der Väter, das Judentum wurzelt in der Vergangenheit und strebt in die Zukunft. Wir sehen, begeisterter und schwunghafter konnte der überzeugteste Gesetzesanhänger nicht das Wahngebilde der Reformbestrebungen zerreißen und für die Erhaltung des Traditionellen sich ereifern.

Also kein gewaltsames Niederreißen und uferloses Reformieren, sondern ein Mildern und Versöhnen von Geist und Form sei das Ziel. Wenn W. fragt, warum A. H. nicht so gütig gewesen wäre, uns auf den Weg zu helfen, wo die Grenze liegt, zwischen den Rechten des Herzens und der Heilighaltung des Gesetzes, so hat uns ja n. m. A. A. H. an den zwei von Wohlgemuth angeführten Beispielen gezeigt, daß er nur an eine autoritative, allgemein gültige allmähliche und natürliche Befreiung denkt; da diese nicht vorliegt, kann Rabbi Samuel und Rabbi Wofsi (bei Gordon und Zangwill) nicht anders entscheiden, müssen sie das Gesetz erfüllen, und wenn das Herz auch bricht. Keineswegs will der Dichter mit seiner Proklamierung der Rechte des Herzens dem Einzelindividuum eine selbstherrliche Auslegung des Gesetzes zugestehen (s. das hebräische Original des Aufsatzes, Band I, S. 109) und einem jeden Sentimentalen etwa eine Erleichterung der Sabbat- und Kaschrusgesetze zubilligen (wie Wohlgemuth folgert).

Nach meinen aus Achad-Haams Schriften gewonnenen Eindrücken (und diese werden mir von einem gründlichen Kenner von Achad-Haam und dessen Persönlichkeit, Herrn Direktor Engel Jaffa, dem ich im folgenden manche Mitteilung verdanke, vollauf bestätigt) lassen sich über Achad-Haams religiöse Persönlichkeit und Schrifttum folgende Kriterien aufstellen: 1. Achad-Haams Theorien sind in manchen Punkten antiorthodox insofern, als er allzuleicht geneigt ist, der Entwicklung des Thora- und Talmudgesetzes das Wort zu reden, (ebenso wie er der Entwickelung des Kulturbegriffs gegenüber dem Herzl'schen politischen Charter das Wort redet) und der Autonomie der sogen. „Stimme des Herzens“ allzu großen Spielraum in einer zu bildenden späteren jüdischen Staatengemeinschaft einzuräumen. Doch ist Achad-Haam jeder vorzeitigen, gewaltsamen Reform abhold. So wie das Leben in der Natur nur organisch sich entwickelt und keine Sprünge macht, so auch das Leben in der Religion. Eine Fortentwicklung kann nur in einem jüdischen Nationalstaate entstehen, muß sich spontan im Volksgeiste vollziehen und darf nur

unter Bewilligung der höchsten rabbinischen Autoritäten, die das Leben verstehen, gemacht werden. Nach Acham-Haams Ansicht sind, solange das jüdische Volk als Gemeinschaft auf nationalem Grunde lebte, auch seine Gesetze labil, im Flusse gewesen, sie lebten im Leben des Volkes mit, als Regulative des Lebens. Mit dem Verluste des nationalen Eigenlebens in der Diaspora verloren eine Menge Gesetze (so sämtliche מצות התלויות בארץ) ihre Bedeutung und bei den anderen trat ein Stillstand, eine Stockung ein (so möchten wir den vielgenannten Ausdruck הִתְאַבְּנוּת bei Achad-Ham übersetzen). Neue Lebensformen auf eigenem Nationalboden werden neue Gesetze erzeugen und bestehende umdeuten.

2. Unerbittlich streng ist Achad-Haam gegen alle auf Grund bibelkritischer Erwägungen und Ergebnisse einzuführenden Reformen, er wendet sich gegen die Vorbereitung jeder Idee, die dem Ansehen des altüberlieferten Schrifttums schaden könnte[1]).

3. Vor allen Dingen tritt Achad-Haam für eine unverfälschte jüdisch-traditionelle Erziehung ein. In seiner Schule sollen nur traditionell-erprobte Erziehungsgrundsätze zur Anwendung kommen, weder darf תנ"ך nach Schulchan-Aruch im Rahmen des Lehrplanes fehlen, und nimmermehr darf sich irgendwelcher bibelkritischer oder praktisch-religiöser Radikalismus des Kindesgemüts bemächtigen (s. seine schneidende Kritik am Lehrplan des Jaffaer Gymnasiums in Al Paraschath-Drachim. Bd. IV, S. 148—54) Doch sei zum Schlusse dieses Abschnittes ausdrücklich und rückhaltlos zugegeben, daß uns eine unüber-

[1]) So erzählt mir Dr. Engel einen charakteristischen Vorfall: Als das Organ des Hapoal Hazaïr in Jaffa 1911 einen Artikel brachte, der den Pentateuch und das Neue Testament als auf gleicher ethischer Höhe stehend nachzuweisen sich bemühte, veranlaßte Achad-Haam sofort, daß dem Blatte die Subvention von seiten des Odessaer Komitees der Chowewe-Zionisten, dessen Mitglied er war, entzogen wurde. Berühmt zu werden verdienen in dieser Hinsicht auch seine glänzenden Ausführungen gegen das Judenchristentum eines Claude Montefiore (Al Par. Dr. IV, S. 50f.)

brückbare Kluft von Achad Haam trennt: Für Achad Haam ist die jüdische Religion nicht das Endprodukt einer spontanen göttlichen Offenbarung, sondern Niederschlag eines natürlichen Entwicklungsprozesses und besonderer völkischer Veranlagung. In dieser Beziehung muß der Misrachi natürlich seine Gegensätzlichkeit gegenüber Achad-Haam stets betonen. (Siehe auch Festschrift d. „Haschiloach" für Achad-Haam Odessa 1914 S. 249f.).

Eins wollen wir aber nicht vergessen! Achad-Haam ist sowohl in poetischer, als auch religionsphilosophischer Hinsicht ein Eigener, zuweilen von dem Ausmaß eines Nietzsche. Man wird ihm nicht gerecht, wenn man einzelne grandiose Lehrmeinungen dieses Romantikers des Jungjudentums auf ihre Brauchbarkeit und Nutzanwendung für das praktische religiöse Leben prüft und seziert. Ebensowenig wie man bei Nietzsche fragen darf: Wie züchtet man die Übermenschen? Wo bleiben die Zwischenglieder? ebensowenig darf man A. Haams Begriffsprägung von der angeblichen „Versteinerung der Gesetze" als einen Ruf nach Umwertung des Thoragesetzes verstehen oder nach der Grenze zwischen den Pflichten des Herzens und des Gesetzes fragen. Wer den warmen Gefühlston und den dichterischen Schwung seines Pathos und Temperaments auf sich wirken läßt, wer ihn in wahrster Aufrichtigkeit dem Traditionstreuen die Bruderhand entgegenstrecken sieht, der wird wahrlich nicht den Eindruck erhalten, daß er als Neuerer und Zerstörer gekommen ist. Mag in seinen Ausdrücken und Forderungen manche Einzelheit als verstiegen und mißverständlich abgewiesen werden, als Mitkämpfer für unsere Sache dürfen wir thoratreuen Zionisten ihn immerhin schätzen.

Wir haben somit nachgewiesen, daß nicht alle, alle zionistischen Schriftsteller dem Gesetzesabfall das Wort leihen, sondern bedeutende Ausnahmen sich darunter finden.[1]) Doch

[1]) Daß sich noch namhafte hebräische Schriftsteller wie A. S. Rabbinowitsch, Jaawitz, Jellin, Rabbiner Kuk (der sich, wie mir Herr Dr. Engel mitteilt, gerne den „jüdischen Achad-Haam" nennen hört), Lifschitz u a., daß sich ferner Dichter wie Bialik, Perez, Scholem Alejchem u a. auf unsrer, der thoratreuen Zionisten, Seite befinden, sei nur im Vorübergehen erwähnt.

für einen prinzipiellen Gegner wie Wohlgemuth zählen ja einzelne Schrifsteller nicht, W. bestreitet überhaupt in der Idee die Möglichkeit einer Aussöhnung zwischen modernem Nationaljudentum und thoratreuer Religionsauffassung. W. nennt es einen Widerspruch in sich, daß die Idee des geschichtlichen Judentums als beherrschendes Prinzip Geltung erlangen sollte, (ibid. S. 150) die jüdische Nation und der jüdische Staat sind Selbstzweck; die Religion ihrer Bürger eine Aufgabe unter anderen Aufgaben von Nation und Staat. Wenn eine Einheitsreligion nicht zu erzielen ist, so erfolgt auch im jüdischen Staat die moderne Lösung: Völlige Trennung von Staat und Kirche. So Wohlgemuth. Darauf könnte ich zunächst erwidern, daß die Auffassung extremer Nationalisten wie die um Klatzkin durchaus nicht die herrschende in einem Zukunftsgebilde zu werden brauchte. Noch ist in dieser Hinsicht kein festes Programm aufgestellt oder in einem Kongreß festgelegt worden.

Eher könnten wir auf die oben zitierte im VIII. Kongreß von Prof. Warburg abgegebene Erklärung die Orthodoxie betreffend hinweisen. Wir könnten denen um Wohlgemuth und allen Thoratreuen ferner zurufen: Tretet ihr doch erst in Massen der zionistischen Organisation bei, versuchet die Mehrheit zu bilden und modelt den Zionismus nach eurem Sinne um, majorisiert den Zionismus, begründet eine Lehre des Zionismus in eurem Geiste. Doch nein, W. erhebt prinzipielle Bedenken. Das Prinzip trennt den thoratreuen Juden vom Bekenner des Nationaljudentums. (So sagt W. wörtlich auf S. 152) Das ist eine solch schwerwiegende Behauptung, ja Beschuldigung gegen alle scheinbar irregeleiteten Misrachisten, daß eine Widerlegung unbedingt erfolgen muß. Ein erster Versuch sei hier gemacht.

W. sagt: Wir Thoratreuen sind nicht eine Partei, wir sind das Gottesvolk, die Träger der göttlichen Thora, sind das Ganze des jüdischen Volkes, von dem die Leugner der Thora sich absplittern, das immer ein Ganzes bleibt, und wenn die abgesplitterten Teile auch zahlreicher werden sollten als der verbleibende Rest (ib. S. 152).

Darauf ist zu erwidern: Auch wir Misrachisten betrachten uns als Träger des Gottesworts und sind nicht gewillt, auch nur ein Titelchen dieser erhabenen Mission irgendeinem zionistischen Ideal zuliebe preiszugeben. Auch wir leben der Überzeugung, daß wir die עֲשִׂרִיָּה des Prophetenwortes bilden, daß wir zu jenem Zehntel gehören, von dem der ewige Bestand des Judentums abhängt. Aber uns von der zionistischen Bewegung, dieser gewaltigen Erweckung der Gesamtjudenheit, aus Mißtrauen und Ängstlichkeit fernhalten, nein, das können und wollen wir nicht. Keineswegs sind wir verblendet genug oder ist unsere Parteibrille derart „von Begeisterungsnebel“ getrübt, daß wir in der Errichtung des zionistischen Ideals das Endziel der von uns ersehnten vollkommen gottgewollten Staatsverfassung erblicken; diese ist vielmehr und bleibt vorläufig ebensowenig erreichbar wie das Ideal des ewigen Friedens. Aber der Zionismus ist doch eine Erhöhung des Begriffs Jude-Sein, des Menschentums im Judentum, ist doch die beglückende stolzbewußte Botschaft an den Kleinsten und Letzten unter uns Juden, sich als Träger und Brüder einer Welteinheit zu fühlen, sie ist kein Messiasruf, daß wir erst fragen müßten: Seid ihr die Sendboden Gottes, wollt ihr das Gottesreich uns bringen? Wo ist euer Freibrief, wo eure Beglaubigung? Wo ist das Wunderbare eurer Sendung? Sondern etwas ganz Irdisches soll geschehen, die Möglichkeit soll geschaffen werden, daß ein freies Volk auf freiem Boden stehe — und das sollte dem Thoraideal zuwiderlaufen? Das könne nur das Streben einer thorafreien Judenheit sein? Ist das wirklich Ihre Meinung, verehrter Herr Dr. Wohlgemuth? Ist es nicht vielmehr Pflicht, heilige Gewissenspflicht aller frommen Lehrer und Mahner in Israel, darum und eben darum einer solch zukunftsschwangeren Judentumsverjüngung Beihilfe zu leisten, damit nicht das Fürchterliche eintrete, daß auf Palästinas Boden ein jüdischer Staat jüdischen Glaubens bar erstehe. Wäre ein Beisteuern zum Nationalfonds wirklich, wie Sie, hochg. H. Dr., behaupten, ein Opfer des Glaubens? Oder vielleicht nur ein Opfer eines geliebten Prinzips? Hat je einer von uns ein solches Glaubens-

opfer im Kreise der Zionisten bringen müssen? Gesteht nicht vielmehr jeder einsichtige Zionist mehr und mehr ein, daß die Gesetzestreue die wahren Triarier des Judentums, seine einzigen wahren Erleber und Erhalter sind? (s. den Leitartikel im Märzheft des „Juden") Könnten die Gesetzestreuen da nicht durch zahlreichen Beitritt grade sich Rechte sichern in der Organisation, damit der Zersetzungsgeist nicht später Alleinherrschaft im heiligen Lande erhalte, damit ein großes religionstreues Schulwerk und ähnliche im Geiste des geschichtlichen Judentums geleitete Institutionen dort gegründet werden, auf daß auf nationalem Boden eine Generation heranwachse, die gleich uns von dem Allheil und der Naturnotwendigkeit des Gottesgebots und seiner Antäuswirkung auf die Volkskraft überzeugt werde!

Zum Schluß noch zwei Berichtigungen. Herr Dr. W. findet, ich hätte bei der Anführung des Dr. Unna'schen Zitates das Wort „vielleicht" („Und trotz alledem war es „vielleicht" ein schwerer Fehler seitens der Orthodoxie, daß sie sich der aufkeimenden nationalen Bewegung nicht angeschlossen.") ohne Entstellung des Sinnes nicht weglassen dürfen. Meine vom Begeisterungsnebel getrübte Parteibrille hätte mich das sehr wichtige Wort nicht lesen lassen. (S. 155 unten). Darauf entgegne ich erstens, daß ich Unnas Text keineswegs wörtlich zitiere; ferner kann ich das Wort „vielleicht" in dem angeführten Satze so wichtig nicht finden. Ein Beispiel: „Es war vielleicht ein schwerer Fehler der Königin Elisabeth, daß sie das Todesurteil an Maria hat vollstrecken lassen." Ist hier das Wort „vielleicht" für den Sinn des ganzen Satzes so wichtig? Wenn man jemandem eine schwere Übereilung oder Unterlassung zum Vorwurf macht und man schwächt diesen Vorwurf durch ein „Vielleicht" ab, ist dies Wort für die Sinnesweite des Satzes so bedeutungsvoll oder ist es bloß eine vorsichtige Abschwächung? Wir entscheiden uns für das letztere. W. stellt ferner in seiner Replik gegen mich fest, ich hätte für „thoratreues Judentum" mir den Ausdruck „religiöses Parteibekenntnis" entschlüpfen lassen; also sei für

mich Gesetzestreues Judentum anscheinend auch nur ein „Parteibekenntnis“. Auch diese Auffassung muß ich entschieden zurückweisen: Nicht in meinem Sinne sollte Thorajudentum als Parteisache hingestellt werden, sondern der Ausdruck war im Geiste und Sinne der andern, der gegnerischen Seite gemeint. (Vielleicht wäre richtiger gewesen, „von einer Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Richtung“ im Judentum zu sprechen, Parteibekenntnis ist in der Tat für „Thorajudentum“ ein zu enger Ausdruck). Für uns Misrachisten ist und bleibt das Thoraideal das Zentralfeuer, und auch der Zionismus kann uns nur als Etappe zur Verwirklichung des Thoraideals dienen. Wir unterschreiben den Satz Amitais, (Jude, Märzheft, p. 738), daß für den orthodoxen Juden Zionist werden bedeutet: „das wahrhaft werden, was er unbewußt, auf Grund der Prinzipien, die er als bindend anerkannt, sein will und soll, im Grunde also er selbt werden.“ Nicht eine politische Neuorganisierung, sondern eine nationale, volksgemeinschaftliche Neubelebung der Thoraformen tut der Orthodoxie not. Und diese Formen sind nicht nur religiös- konfessionellen Ckarakters, sondern nationaler, artbestimmende unverrückbare Merkmale unserer Gemeinschaft, daher für jeden Zionisten eigentlich bindend.

* * *

Überall, durch die ganze Natur- und Geisteswelt geht ein Dualismus: Seele und Körper, Verstand und Gemüt, Welt und Idee, Religion und Wissenschaft, um nur die wichtigsten Dualismen zu nennen. Dem synthetisch schaffenden Menschengeiste liegt es ob, diese Pole zu vereinigen. So denken wir uns auch den scheinbaren Antagonismus zwischen Zionismus und Religion: der Zionismus in seiner jetzigen Form löst das soziale, ökonomische und hygienische Problem, die Religion allein kann das metaphysische Sehnen des jüdischen Volkes restlos befriedigen. Der Jude der Jetztzeit hat ein ungemein kompliziertes Innen- und Außenleben, religiöses Sehnen steht im Widerstreit mit materiellem Begehren; für seine äußeren Nöte kann ihm der Zionismus Retter werden, indirekt auch für die kulturelle Not, doch Ewigkeitswert als Gottesvolk kann uns nur die Religion verleihen.

Nachwort des Herausgebers.

Wir haben diesen Ausführungen gern Raum gewährt, nicht nur aus persönlicher Rücksicht auf den Autor, dem es als Lehrer an der Talmudthora nicht gleichgültig sein kann, daß sein früherer Artikel — wie das von einer Seite geschehen, als Gotteslästerung denunziert wurde, sondern weil wir der Meinung sind, daß unsere Zeitschrift für *jeden* gesetzestreuen Juden ein offener Sprechsaal sein muß, so lange er seine Gedanken mit der Sachlichkeit und in den Formen vertritt, wie dies oben geschieht.

Auf eine Replik, die sich wieder zu einer Artikelserie auswachsen würde, müssen wir nicht nur aus Raumgründen verzichten. Für den denkenden Leser ist sie in meinen Aufsätzen über den Zionismus und, was die Auseinandersetzungen über Achad Haam betrifft, in meinem Aufsatz über Achad Haam deutlich genug enthalten. Herr Dr. Blau sagt zugunsten Achad Haams nichts anderes als was ich selbst dort manchmal bis auf Einzelheiten gleichlautend gesagt. Ich werde dort nicht müde zu betonen, daß er in seiner *Grundanschauung* in der Auffassung von dem Wesen des Judentums den Richtlinienrabbinern nahesteht, daß aber keiner ihre praktische Methode schärfer und geistvoller bekämpft hat als er. Ich habe selbst seine Verherrlichung des Sabbath, seine Polemik gegen die צעירים, seine Verspottung des bibelkritischen Unterrichts am Jaffaer Gymnasium hervorgehoben. Und Herr. Dr. Blau wieder gibt „ausdrücklich und rückhaltslos zu, daß uns eine unüberbrückbare Kluft von Achad Haam trennt." Was soll also die Auseinandersetzung? Es würde mir übrigens nicht schwer fallen — ich kenne meinen Achad Haam ebensogut — recht viele Ausfälle A. H's gegen das konservative Judentum, die wenigstens von diesem als solche empfunden werden müssen, anzuführen. Herr Dr. Blau spricht ferner von dem Nathan Birnbaum des „Gottes Volk", *ich* hatte es mit dem Mathias Acher der früheren Jahrzehnte zu tun, und dieser ist der um die Erneuerung des Nationalbewußtseins hochverdiente, der als repräsentativ für den Zionismus angesprochen werden muß. Auch Bialik, Perez, Scholem Aleichem als thoratreue Zionisten bezeichnen zu wollen, scheint mir nur auf Grund einer sehr toleranten Fassung des Begriffes der Thoratreue möglich. Sie rücken weit ab von der radikalen Negation, dem religiösen Nihilismus der Haskala aber wie fern liegt ihnen, trotz aller gelegentlichen Verherrlichung, תורה ועבודה in unserem Sinne.

Die Antwort auf die prinzipielle Seite der Frage wolle sich der Leser, wie erwähnt, aus meinen früheren Aufsätzen holen und darf er z. T. auch aus meinem demnächst erscheinenden Schlußartikel über den Zionismus erwarten. Mit Genugtuung konstatieren wir jedenfalls, daß Herr Dr. Blau das thoratreue Judentum nicht als religiöses Parteibekenntnis angesehen wissen wollte.

Vier Jahre Weltkrieg[1]).

Zum vierten Male jährt sich der Tag, an dem das Verhängnis über die Welt hereinbrach, der 9. Ab יום מזומן לפורעניות, der stets ein Unglückstag war für das Judentum und darum auch für die Völker der Erde. Der ganzen Menschheit Jammer auszumalen, wer könnte sich des vermessen. Freilich wir vergessen oft, daß auch hier nichts Neues unter der Sonne. Furchtbar verheerende Kriege hat es gegeben, seitdem die Welt besteht. „Sage nicht, daß die früheren Tage besser waren als die jetzigen“, die früheren Tage, da ganze Völker ausgerottet wurden, der Eroberer einer Stadt die gesamte Einwohnerschaft niedermetzeln ließ, Grausamkeiten begangen wurden, deren sich jetzt nicht einmal die feindlichen Völker gegenseitig beschuldigen, da Hunger und Seuchen im Gefolge des Krieges die Länder entvölkerten. So darf man fragen, ob dieser Krieg in Wahrheit die Erde stärker trifft als die großen Kriegsperioden vergangener Tage. Doch eine jede Zeit kennt nur ihr eigenes Leid. Auch waren früher nie solche gewaltigen Völkermassen in allen ihren Gliedern gleichzeitig beteiligt. So empfindet unser Geschlecht, für die jene Umwälzungen der Vergangenheit nur eine blasse historische Erinnerung sind, die Katastrophe der Gegenwart als ein unermeßliches Elend.

Wer aber die Weltgeschichte von einer höheren Warte als die Auswirkung des Allgeistes wertet oder, wie wir in der Sprache der Religion sagen, als das Walten Gottes im Schicksal der Völker, der darf von dem Schmerz um das Erleben des Einzelnen, so tief er ihm ans Herz greift, nicht den Maßstab nehmen zur Beurteilung des letzten Sinnes des Weltgeschehens, der muß auch in dem unnennbaren Grauen, mit dem ihn die Schilderung des unablässlichen Mordens, der Qualen und Leiden der Kämpfer, der Schmerzen der Verwundeten, des unsäglichen Wehs der Hinterbliebenen erfüllt, sich die Klarheit des Urteils darüber bewahren, warum ist dies ge-

[1]) Aus dem Vorwort zu der demnächst erscheinenden fünften Auflage meines Buches „Der Weltkrieg im Lichte des Judentums“.

worden. Und er muß sich andrerseits klar darüber werden: War er nicht am Anfang des Weltbrandes ein Spiel der Leidenschaft, die ihn überwältigt hatte, kann er mit reinem Gewissen auch nach vier Jahren des entsetzlichen Geschehens die Überzeugungen vertreten, die er in der Hochflut der ersten stürmischen Wallungen der Erregung beim Ausbruch des Krieges verkündet.

Vor zwei und einhalb Jahren gingen meine Aufsätze über den Weltkrieg als Buch hinaus und nun, da ich das Vorwort zur fünften Auflage schreibe, glaube ich, trotz der Distanz, die ich zu ihnen allein schon durch die zeitliche Entfernung gewonnen und nach allen Enttäuschungen, die uns die vier Jahre gebracht, kein Wort daran ändern zu müssen.

Es wird mancher, der gefühlmäßig den Abstand zwischen dem Damals und Jetzt abmißt, widersprechen; aber wer diese Aufsätze ohne Vorurteil liest, und auf die Schatten achtet, die schon damals sorgsam neben dem Lichte verteilt waren, wer vor allem seine Überzeugungen nicht mit dem Verlauf der Ereignisse gewechselt, der wird es unterschreiben dürfen.

Ein jeder Jude in seinem Lande stand unter dem Einfluß der geistigen Mächte, die in seiner Heimat zum Kriege Stellung nahmen. Die Aufgabe war, sich der Wucht dieses Einflusses zu entziehen und das zu sagen, was das Judentum in seinen ewigen Ideen über Pflicht und Gerechtigkeit, über Krieg und Frieden, über individuelle und politische Moral zu künden hat.

Noch immer steht uns die Gerechtigkeit der deutschen Sache beim Ausbruch des Krieges außer Zweifel. Was vermögen daran die jetzigen Kundgebungen der Annexionisten zu ändern? Wer war denn so kindisch, daran zu zweifeln, daß es vor dem Kriege auch bei uns materiell und „geistig“ Interessierte an dem großen Morden gab? Traut man einem, der die politische Entwickelung verfolgt, denn zu, daß er nie die Rheinisch-Westfälische Zeitung gelesen? Aber die große Masse des Volkes und auch die Führung, der die Interessen des gesamten Volkes am Herzen lag, mußte friedlich gesonnen sein. Nicht weil sie besser und edler war als die der anderen Völ-

ker, sondern weil alles zu verlieren und nichts zu gewinnen war. Die märchenhafte Entwickelung, der geradezu wunderbare Aufstieg der deutschen Industrie und des deutschen Handels in dem letzten Jahrzehnt vor dem Kriege war nur möglich und in ihrem Fortbestand gesichert durch den Frieden. Diese Entwickelung war freilich zuletzt die eigentliche Ursache der kriegerischen Auseinandersetzung. Sie als eine Schuld zu buchen, haben die am wenigsten ein Recht, die dem Panslavismus, der Revanche, dem Neid auf den glücklichen Nebenbuhler in ihren Völkern kein Halt geboten.

Noch immer kann ich in dem Neutralitätsbruch gegenüber Belgien kein Verbrechen sehen. Denn ein unvorsichtiges Wort bleibt darum doch eine Wahrheit und ein jüdischer Spruch lautet: הבא להרגך השכם להרגו, was Bethmann-Hollweg etwas frei aber richtig wiedergab in der Form: „Not kennt kein Gebot". Es ist für die Neutralen so recht bequem zu sagen, man hätte es darauf ankommen lassen sollen, ob Frankreich die Neutralität gebrochen hätte, sie sind weit vom Schuß. Die Ereignisse des Weltkrieges haben es doch zur Genüge gelehrt, daß es jederzeit gelungen ist, ohne die Neutralität formal zu brechen, im rechten Augenblick den zögernden Neutralen zum Anschluß an die Entente zu bewegen.

Noch immer bin ich der Überzeugung, daß die unsympathischsten Gestalten unter den führenden Männern im Völkerringen jene sind, die das Wort vom heiligen Egoismus und dem gottgesegneten Volke geprägt haben. Und der Präsident der Vereinigten Staaten, der „begeisterte Vorkämpfer für den Völkerbund", der in dem Augenblick, wo die Probe auf das Exempel gemacht werden soll, wo es sich darum handelte, ob nun dort, wo die Ehre verletzt wird, zwar die schärfste Rechtsverwahrung einzulegen, aber nicht zu den Waffen gegriffen werden dürfe, selbst unter die schlimmsten Kriegshetzer geht und uns einreden will, daß er allein einen selbstlosen Krieg führe, er erscheint uns immer noch als ein Heuchler oder ein Narr.

Nie haben wir die Völker verantwortlich gemacht für das, was geschehen, immer nur die Verführer und das Hassen gegeißelt, gegen wen es sich auch richtete, wenn es nicht das „große Hassen“ war, der Haß gegen die Schlechtigkeit an sich, gegen die großen Völkerverderber.

Auch den landläufigen Patriotismus, wie er vor allem in dem Herandrängen zum kriegsfreiwilligen Dienst sich kund gab, haben wir schon zu Anbeginn als „heroische Schwachheit“ erkannt, und die Pflicht, die Gesetzestreue als die wahre Staatstugend bezeichnet. Daß nicht die Jünglinge, die Blüte der deutschen Jugend, die vor Dixmuiden nutzlos sich opferten, sondern die Männer, die an der Somme und Aisne wie eine Mauer standhielten, weil „sie nicht um einen Zoll weniger, aber auch nicht um einen Zoll mehr sich töten ließen, als die ihnen gestellte Aufgabe erheischte“, die wahren Helden sind, wird wohl heute von niemandem bestritten werden.

Wir brauchten nicht erst durch diesen Krieg zum echten Pacificismus bekehrt zu werden, wir haben die Greuel des Krieges schon gleich im Anbeginn, im ersten Aufsatz ausgemalt und daß durch das Eintreten Englands ein jahrelanges Ringen auf Leben und Tod zu erwarten war, das Entsetzliche immer größere Dimensionen annehmen und zermürbend auf Körper und Geist auch der Daheimgebliebenen wirken mußte, war von jedem vernünftigen Menschen vorauszusehen. Aber uns gerade von denen, die in erster Reihe die Wortführer religionsfeindlicher Bestrebungen waren, die alles in den Staub zogen, was nur mit der Ehrfurcht vor Gott in Berührung stand, den Glauben an „den ewigen Frieden“, an die Reinheit und den Edelmut der Menschenseele, an die automatisch nach diesem Kriege eintretende Selbstlosigkeit aller Völker aufschwatzen zu lassen, das vermögen wir auch heute nicht. Wenn wir nicht G. b. nach dem Vorgang früherer Zeiten in eine längere Kriegsperiode eingetreten sind, wenn die zuckende Menschenwelt s. G. w. bald endgültig zur Ruhe gekommen sein wird, dann werden die Völker an diesem grauenerregenden Aderlaß von selbst genug haben und in absehbarer Zeit sich nicht zur Schlachtbank führen lassen.

Und endlich: nach allem was geschehen, und wovon jetzt nicht geredet werden darf, aber nach dem Kriege geredet werden wird: wir können auch jetzt nicht finden, daß die deutschen Juden im Golus, das nun einmal über uns alle verhängt ist, das schlechteste Los gezogen. Der Philosemitismus der anderen müßte erst auf die Probe gestellt werden, und es würde sich immer zeigen, daß Ordnung und Zucht noch immer ein sicherer Schutz als die Liebe der Slawen und Romanen und selbst der Amerikaner, die, einmal unter gegebenen Verhältnissen ins Gegenteil umgeschlagen, in eine Verfolgungssucht sich wandeln würde, vor der alles, was wir erlebt, verschwinden müßte. Auch das Wort „von der großen Zeit“ war keine Entgleisung. Als Deutschland von allen Seiten umstellt war והאלקים יבקש את נרדף und es nur durch ein Wunder sich nicht nur aller Feinde erwehrte, sondern auch das Werkzeug wurde, um die Tyrannenmacht im Osten zu stürzen, da durften wir uns in allem Leid erhoben fühlen, daß wir gewürdigt waren, Zeuge so großen Geschehens zu sein. Die Zeit ist klein geworden, da es sich jetzt bei allen Völkern nur darum handelt, aus dem großen Morden recht viel von der Ernte in die Scheune heimzuführen.

Wir glauben, daß „der Mensch hier unten sich nicht den Finger stößt, ohne daß es droben über ihn verhängt“ und wir sollten in dem größten Wunder, das wir erleben, dem Widerstand Deutschlands gegen eine ganze Welt nicht das Walten Gottes sehen, nicht davon durchdrungen sein, daß es ein Werkzeug ist in der Hand Gottes?! Von Deutschland allein freilich hängt es ab, ob es auch für die Folgezeit der Verwirklicher der göttlichen Idee sein, oder ob an ihm das Schicksal sich erfüllen wird, das der Prophet über die Weltmächte der Vergangenheit verkündet, die da auch zu Werkzeugen eines Weltgerichts von Gott ausersehen waren, aber vermeinten, „durch die Kraft ihrer Hand und durch ihre Weisheit hätten sie es vollführt“, und zu denen bald die Überwundenen sprachen: „Wie bist du schwach geworden, wie wir, wie bist du uns gleich geworden!“ J. W.

Bücherbesprechung.

Guilliver's neue Reise von Dr. M. Ascher. Concordia Deutsche Verlagsanstalt Berlin.

Es ist immerhin eigenartig, wenn ein religiöser Autor, um der Welt ihren Spiegel vorzuhalten, an Swift's Guilliver's Reisen anknüpft, an Swift, der in dem „Märchen von der Tonne“ vielleicht die stärkste Parodie religiöser Glaubenssätze geschrieben, die es je gegeben. Und es war auch ein Fehler, denn er beschwört den Schatten von Guilliver's Reisen, eines der köstlichsten Produkte der Weltliteratur herauf, und wir können nicht anders als vergleichen, an die wunderbare Welt jenes Reiches der Zwerge und Riesen, an das der edlen und weisen Pferde denken, an die liebevolle Kleinmalerei, an jenen seltenen Schein der Natürlichkeit und Selbstverständlichkeit, der die Lektüre von Swift's Meisterwerk auch jetzt noch zu einem Genusse macht, nachdem die persönlichen Beziehungen und Anspielungen auf die Zeit des Verfassers uns längst verloren gegangen sind.

Daß das Büchlein trotzdem eine ganz treffliche Lektüre, vor allem für die reife Jugend ist, bedarf bei einem Autor wie Ascher, der als Welt- und Menschenkenner, als ausgezeichneter Pädagoge in den weitesten Kreisen bekannt ist, nicht ausdrücklicher Hervorhebung. Was er über die Politik, die Sittlichkeit, die soziale Gliederung, das Erziehungswesen der Kulturwelt sagt, ist wahr und beherzigenswert und in der frischen Form gesagt, die seinen populären Schriften so große Verbreitung verschafft hat und auch dieser Schrift Erfolg bringen wird. h.



Notiz.

Zur Notiz XVII in Heft 3/4 schrieb mir Herr Moritz Baß aus Frankfurt a. M., daß bereits Dr. Kottek ז״צל im „Israelit“ 1899 auf den Druckfehler im Ramban (ארנך st. ארנם) aufmerksam gemacht hat. Derselbe schrieb mir ferner, daß er die Inkunabeln des Ramban in der Frankfurter Stadtbibliothek eingesehen, wonach in der Ausgabe Lissabon 1489 richtig ארנם steht, während in den anderen dort befindlichen Ink.: Rom 1480 und Neapel 1490 bereits das Fehlerhafte ארנך zu finden ist.

Herr S. M. Slager aus Rotterdam schrieb mir, daß in dem Buche כסף מזוקק von Abraham Lieblein, das im Jahre 1897 in Lemberg bei Chajim Rohatyn gedruckt wurde (Verlag von N. Lieblein, Buczack) sehr viele Druckfehler im Pentateuchkommentar des Ramban verbessert sind, und daß dort sowohl die Emendation des Herrn Gumpertz als auch die meisten von mir vorgeschlagenen Verbesserungen zu finden sind. Dr. D. Hoffmann.

Eingesandt.

Warschau, den 24. Juni 1918.

Herrn

Dozent Dr. Wohlgemuth

Berlin,

Artilleriestraße 31.

Sehr geehrter Herr Redakteur!

Sie haben vielleicht die Güte, in der nächsten Nummer Ihrer geschätzten Zeitschrift folgendes der Öffentlichkeit mitzuteilen:

Ich habe bereits beim Vorsitzenden des provisorischen Komitees der Agudas-Jisroel den Antrag gestellt, daß in allernächster Zeit eine öffentliche Versammlung stattfindet, in der mir Gelegenheit gegeben wird, nicht mich zu rechtfertigen, sondern der deutschen Orthodoxie klarzulegen, in welche Situation sie ihre Prinzipien bringt, wenn sie sich weiter in dem zionistisch-nationalistischen Fahrwasser bewegt. Ich werde dann auch die Gelegenheit wahrnehmen, um die Maske denen herunterzureißen, welche heute sich in triefendem Patriotismus überbieten und morgen einen halb verschämten, halb unverschämten Standpunkt einnehmen, indem sie sich selbst am krassesten Lügen strafen. Bis nach Verlauf dieser Sitzung muß ich es ablehnen, den Angriffen, die Sie in Ihrer Zeitschrift gegen mich erheben, zu erwidern. Deshalb für heute nur die kurze Bemerkung, daß ich weder Politiker noch Verwaltungsbeamter bin.

Sollten Sie es aus irgendwelchen Gründen ablehnen zu müssen glauben, diese Notiz zu veröffentlichen, wovon Sie mich, bitte, evtl. baldigst benachrichtigen wollen, so würde ich versuchen müssen, dieselbe in irgend einer deutschen Tageszeitung der Öffentlichkeit zu unterbreiten.

In vorzüglicher Hochachtung

Ihr ergebenster

Dr. P. Kohn.

Ich habe dies „Eingesandt" aufgenommen, weil ich auch den Schein vermeiden wollte, als ließe ich den Gegner nicht zu Worte kommen. Nach Ton und Inhalt richtet es sich selbst. D. H.



Ein Aufsatz „Aufgaben der Aguddas-Jissroel" von Herrn Simonsohn, Breslau z. Z. Berlin, mußte wegen Raummangels für das nächste Heft zurückgestellt werden.

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

Jeschurun

5. Jahrgang | Ab-Ellul 5678 August-September 1918 | Heft 8/9

Zionismus, Nationaljudentum und gesetzestreues Judentum.

XV.

Wir haben uns in den Erörterungen über das Nationaljudentum mit den Grundlagen der großen jüdischen Bewegung des letzten Menschenalters beschäftigt. Unsere folgenden Auseinandersetzungen über den Zionismus sollen die Ziele beleuchten, zu denen sie hinstrebt[1]). Auch hier vor allem von dem Gesichtspunkt aus, wie das gesetzestreue Judentum in Lehre und Leben zu diesen Zielen Stellung zu nehmen hat.

ציון Zion ist ציון das Wegemal für alle Strömungen geworden, die im Zionismus zusammenfließen. Das Wort, das Herzl mit treffsicherer Bildnerkraft geprägt hat: „Der Zionismus ist das jüdische Volk unterwegs", das gilt für alle Phasen, die der Zionismus durchlaufen, für alle Formen, die die Bewegung angenommen hat.

Wir müssen uns hier mit der Darstellung und der Kritik der drei Hauptformen begnügen, müssen absehen von den mannigfachen Gestaltungen, die uns in der Vorgeschichte des eigentlichen Zionismus begegnen, von den zahlreichen Unterströmungen, die ihn auch im Verlaufe der letzten zwei Jahrzehnte begleiten[2]). Auch alle die, welche in erster Reihe das Galuthjudentum fördern wollen, von Nathan Birnbaum an über

[1]) Vgl. über diese Scheidung in der Erörterung nach Grundlage und Ziel oben S. 134.

[2]) Vgl. darüber Einzelnes oben S. 4—30.

die sozialistischen Verbände vielleicht bis zu den Territorialisten erstreben in irgendeiner Form den Zionismus. Auch die letzteren wollten ja zweifellos in ihrer Mehrheit ein außerpalästinensisches Territorium nur als ein „Nachtasyl“, als eine vorübergehende Zufluchtsstätte und Sammelbecken zur Bildung des Materials für künftige palästinensische Kolonisatoren[1]). Und die Nachfolger der Chowewe Zion innerhalb der zionistischen Bewegung, die Vorkämpfer für die Kleinarbeit in Palästina, sie wollen auch nicht bloß die Kolonien sondern das größere Ziel. Sie alle können sich mit Recht Zionisten nennen und die Gesamtheit aller Bestrebungen, so sehr sie sich oft durchkreuzen, muß als Zionismus bezeichnet werden. Dennoch kann man als repräsentativ für die Zeit der in die weite Öffentlichkeit hinausgetretenen Wirksamkeit der zionistischen Bewegung drei Hauptformen ansprechen, die von dem ersten Kongreß an nebeneinander hergehen, aber in der Vorherrschaft sich abgelöst haben: Das ist der politische Zionismus Herzls, der geistige Achad Haams und der religiöse Zionismus Martin Bubers.

XVI.

Wir haben oben den politischen Zionismus Herzls kurz skizziert und dürfen ihn auch wohl sonst als bekannt voraussetzen. Ursprünglich in der Form des „Judenstaats“ gedacht, beschränkt er sich auf Grund der Verhandlungen im ersten zionistischen Kongreß auf die Forderung der öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte in Palästina. Als Mittel zur Erreichung dieses Zieles wurden vom ersten Kongreß folgende in Aussicht genommen:

1. Die zweckdienliche Förderung der Besiedelung Palästinas mit jüdischen Ackerbauern, Handwerkern und Gewerbetreibenden.
2. Die Gliederung und Zusammenfassung der gesamten Judenschaft durch geeignete örtliche allgemeine Veranstaltungen nach Maßgabe der Landesgesetze.
3. Die Stärkung des jüdischen Selbstgefühls und Volksbewußtseins.

---

[1]) Vgl. auch A. Friedemann, Das Leben Theodor Herzls S. 63.

4. Vorbereitende Schritte zur Erlangung der Regierungszustimmungen, die nötig sind, um das Ziel des Zionismus zu erreichen[1]).

Warum, so könnte man fragen, stieß dies an sich doch so annehmbare Programm gleich von vornherein auf erbitterte Gegnerschaft?

Die Protesterklärung des „Rabbinerverbandes in Deutschland" gegen die Abhaltung des ersten Zionistenkongresses gibt uns darauf die Antwort: Sie lautete:

„1. Die Bestrebungen der sogenannten Zionisten, in Palästina einen jüdisch-nationalen Staat zu gründen, widersprechen den messianischen Verheißungen des Judentums, wie sie in der heiligen Schrift und den späteren Religionsquellen enthalten sind.

2. Das Judentum verpflichtet seine Bekenner, dem Vaterlande, dem sie angehören, mit aller Hingebung zu dienen und dessen nationale Interessen mit ganzem Herzen und mit allen Kräften zu fördern.

3. Mit dieser Verpflichtung aber stehen nicht in Widerspruch jene edlen Bestrebungen, welche auf die Kolonisation Palästinas durch jüdische Ackerbauer abzielen, weil sie zur Gründung eines nationalen Staates keinerlei Beziehung haben.

Religion und Vaterlandsliebe legen uns daher in gleicher Weise die Pflicht auf, Alle, denen das Wohl des Judentums am Herzen liegt, zu bitten, daß sie sich von den vorerwähnten zionistischen Bestrebungen und ganz besonders von dem trotz aller Abmachungen noch immer geplanten Kongreß fernhalten"[2]).

Diese Erklärung wurde zwar vor Abhaltung des Kongresses erlassen aber auch später aufrechterhalten und energisch verfochten. Mit Ausnahme eines einzigen, wenn auch prominenten Reformrabbiners G. Gottheil, der warm für den Zionismus eintritt[3]), erheben vor allem Maybaum, Vogelstein, Leimdörfer, Deutsch-Cininatti scharf ihre Stimme in kürzeren und längeren

[1]) Protokoll des I. Zionisten-Kongresses.

[2]) Rabbinererklärung vom 6. Juli 1897 abgedruckt u. a. in Allgem. Zeitung des Judent. vom 16. Juli 97.

[3]) Allg. Zeitg. d. Jud. vom 3. Sept. 97.

Ausführungen[1]). Die beiden ersteren erklären: „Über das Nationaljudentum hat die Geschichte von achtzehnhundert Jahren durch die Auflösung des jüdischen Staates und die Einäscherung des Tempels entschieden, und es ist mit eine der höchsten Errungenschaften der neuen jüdischen Wissenschaft, daß sie dieser Auffassung die weiteste Verbreitung unter den Juden aller Kulturländer verschafft hat". Wie alle öffentliche Erklärungen einer verschiedene Elemente umfassenden Körperschaft war auch offenbar jene Protesterklärung gegen den Zionismus das Ergebnis eines Kompromisses. Sehr mißlich aber ist es, daß offenbar der erste Punkt, die Hervorkehrung des religiösen Momentes Worte enthält, unter denen die Vertreter der Reform und des gesetzestreuen Judentums etwas diametral Entgegengesetztes verstanden, während doch die gemeinsame Abgabe der Erklärung den Schein erregen mußte, daß über das öffentlich Ausgesprochene völlige Übereinstimmung herrschte. Der Reform war die Wiederbelebung der zionistischen Hoffnungen ein Dorn im Auge, ihr war es religiöse Überzeugung, daß der Universalismus des Prophetentums durch die Zerstörung des Tempels erst zur rechten Geltung gekommen und die endgültige Zerstreuung Israels die religions-geschichtlich höhere und bedeutsamere Phase in der Entwickelung des Judentums verwirklicht habe. Während doch dem gesetzestreuen Judentum der Zionismus gerade als ein noch nicht genügender Ausdruck der von uns viel konkreter gefaßten messianischen Hoffnung erschien.

Im übrigen war auch die Fassung, daß die messianischen Verheißungen des biblischen und nachbiblischen Schrifttums den Bestrebungen der Zionisten widersprechen, unvorsichtig. Besonnener spricht sich der derzeitige Chiefrabbi von England aus, indem er, obwohl auch er „Herzls Idee hinsichtlich der Gründung eines separaten jüdischen Staats als höchst gefährlich und schädlich erklärt", hinzufügt, daß sie mit den Lehren der Propheten und den Traditionen des Judentums nicht in vollem Einklang stehe[2]).

[1]) Ebds. 1. Juni 97, 22. Juni 97, 29. April, 13. Mai 98.

[2]) Allg. Zeitg. d. Jud. vom 3. Sept. 97.

Es ist von diesen Einwänden in der neueren Zeit recht still geworden, denn es war von vornherein eine verlorene Position, die das gesetzestreue Judentum gegen den Zionismus — wohlverstanden gegen den Zionismus gegen das Streben, den Juden eine öffentlich-rechtlich gesicherte Heimstätte in Palästina zu schaffen, nicht gegen das Nationaljudentum — hier einnahm. Ein jetzt als Lamden und Gelehrter hochangesehener Oberrabbiner hat sich seiner Zeit der Mühe unterzogen, die Einwände, soweit sie nicht schon von Z. H. Kalischer und den russischen Rabbinern beleuchtet worden waren, zu widerlegen[1]). Es bleibt vielleicht ausschließlich der erst kürzlich wieder hervorgeholte Ausspruch des R. Chajim (in Tosaphoth zu Kethuboth 110 b. s. v. הוא) daß heute das Wohnen im heiligen Lande keine religiöse Pflicht sei, denn die mannigfachen Gebote, die damit verknüpft sind und die auf Übertretung stehenden Strafen bergen zu große Gefahren in sich. Aber abgesehen davon, daß auch R. Chajim nur davon spricht, daß es keine religiöse Pflicht sei, aber keinesfalls von einem Verbote redet, daß ferner R. Josef de Trani zur Stelle bemerkt אין אלו דברי ר"ח כלל אלא איזהו תלמיד טועה כתבו daß diese Worte durchaus nicht R. Chajim zuzuschreiben sind, sondern irgendeinen irrenden Schüler, wer sieht nicht, daß wir es hier im besten Falle mit einem Ausspruch zu tun haben, der gegenüber der mit Feuer und Inbrunst immerdar verkündeten Forderung der Verpflichtung zur Besiedelung des heiligen Landes einen durchaus nur relativen Wert hat. Die Ängstlichkeit, man könne z. B. die Pflichten der Elternverehrung vernachlässigen, das Streben die ganze Schwere dieser Verpflichtungen ins rechte Licht zu rücken, veranlaßt R. Jochanan einmal zu der Bemerkung[2]) אשרי מי שלא חמאן heil dem, der seine Eltern nie gesehen, dem sie bald nach der Geburt gestorben. Wird man dies ernstlich als den Ausdruck pflichtgemäßer Überzeugung ansehen wollen, einem solchen die Palme reichen wollen gegen-

[1]) H. Salomonsohn (Pseudonym) Widerspricht der Zionismus unserer Religion?

[2]) Kidduschin 31 b.

über dem, der Gelegenheit hatte und sie nahm die Pflichten der Elternverehrung zu erfüllen, selbst wenn er im einzelnen gefehlt?

Man müßte ein sehr dickes Buch schreiben, wollte man alle die Ansichten und Aussprüche anführen, die für die Berechtigung und die Verpflichtung sprechen, unsererseits für die Besiedelung Palästinas zu wirken, aus denen der Nachweis zu erbringen ist, daß die Schaffung einer öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte in Palästina nicht ein unerlaubtes Eingreifen in das Walten der göttlichen Vorsehung, eine Verleugnung der messianischen Verheißung bedeutet.

In Wahrheit ist es auch die Furcht vor der Verleugnung der Vaterlandsliebe, die in der Erklärung der Rabbiner die Hauptrolle spielt. Wer gerecht abwägen will, wird diese Furcht begreifen und nicht zu hart über die Unterzeichner jener Erklärung urteilen. Es war die Zeit, in der der Antisemitismus in Deutschland in seiner Wirksamkeit nach außen hin wenigstens, nach der Zahl der Reichstagsabgeordneten, seinen journalistischen Vertretern usw. im Schwinden war, während das ganz Bedrohliche der Gefahr durch die Dreyfusaffäre sich riesenhoch emporreckte. Der Hinweis, daß die Juden sich selbst durch die Progagierung des Zionismus als Fremdkörper bezeichneten und sich als Staatskörper außerhalb des Rechtes stellten, lag nahe. Das war auch offen und klar von anti- und philosemitischer Seite ausgesprochen worden. Ein christlicher Freund des Zionismus hatte auch in einer Schrift[1]) den Zionismus in diesem Sinne als die einzige Lösung der Judenfrage hingestellt: „Wollt ihr Juden sein, Bürger Palästinas, dann werdet ihr nur die Rechte und Pflichten von ausländischen Niedergelassenen bei uns haben und eure Konsuln werden darüber wachen, daß ihr in keinem dieser Rechte gekränkt werdet. Oder wollt ihr ganze volle Deutsche sein? Dann werdet ihr es ganz und voll werden müssen. Dann müßt ihr

[1]) F. Hemann „das Erwachen der jüdischen Nation". Die Schrift ist erst nach dem Kongreß erschienen. Aber die Protesterklärung der Rabbiner ist auch, wie erwähnt, später energisch aufrechterhalten worden.

die Beschneidung, das unauslöschliche Merkmal des jüdischen Stammes und der jüdischen Nationalität aufgeben; desgleichen die Speiseverbote, welche euch mit Deutschen zu essen und zu trinken verbieten; desgleichen werdet ihr euch mit deutschen Toten in gleicher Reihe und nicht an gesonderten Stätten begraben lassen müssen. Dann müßt ihr auch den Sabbat aufgeben, der euch hindert mit den Deutschen zu arbeiten und zu ruhen. . . . Das wird eine gründliche zwanglose Lösung der Judenfrage sein, denn es wird in jedes Juden freien Willen gelegen sein, für das Judentum und die jüdische Nationalität oder für das Deutschtum und die deutsche Nationalität zu optieren. Nur die inkonsequenten deutschtümelnden und doch jüdisch organisierten Rabbiner werden aufschreien und sagen, das involviere Religionszwang, sie wollten beschnittene Deutsche sein und wenigstens noch den Sabbath behalten. . . . Aber man wird ihnen mit Recht erwidern, daß beschnittene Deutsche eben keine ganze und volle Deutsche seien und es sich gefallen lassen müßten, auch in ihren sozialen und politischen Rechten beschnitten zu werden, da ihnen ja die Wahl frei stehe, volle und ganze Juden zu sein".

Solche Erklärungen, die dem Sinne nach auch schon vor dem Kongreß laut wurden, mochten die berufenen Führer des Judentums wohl erschrecken. Und auf der anderen Seite schien das Unternehmen so aussichtslos, war der Gewinn, den die Bewegung bringen konnte, scheinbar so verschwindend klein, daß man den Einspruch wohl begreifen kann. Wir zitieren nur eine Äußerung der Indépendance Belge: „Unter dem diplomatischen Gesichtspunkt, wo zu allen Zeiten die Frage der heiligen Orte eines der Elemente der stets wieder auftauchende Orientfrage war, kann die Errichtung eines jüdischen Staates in Palästina mit Jerusalem als Hauptstadt und dem heiligen Grab als Hauptanziehungspunkte als eine der tollsten Chimären gelten, die jemals in einer aus dem Gleichgewicht gekommenen Phantasie ausgeheckt worden sind"[1]. Um einer so

[1]) Vgl. Allg. Zeitg. d. Jud. 24. Sept. 97.

„tollen Chimäre“ willen, wollte man sich wahrlich keiner Gefahr aussetzen, die immerhin nicht abzuleugnen war.

Meines Erachtens reichen diese Gründe freilich nur aus, die Protesterklärung zu verstehen, aber nicht sie zu rechtfertigen. Ich sehe davon ab, daß in der Betonung des eigenen Patriotismus die Anklage mangelnder Vaterlandsliebe gegen die Zionisten enthalten war. Hier mochten die Unterzeichner der Meinung sein, daß vor dem Interesse der Gesamtheit das Wohl und Wehe der Einzelnen zurücktreten müsse. Auch darf man die Unterzeichner nicht für die Ausschreitungen verantwortlich machen, die in den mannigfachen Loyalitätsbezeugungen von Antizionisten zutage trat. In dem Lande, in dem die Religionspolitik besonders impulsiv gehandhabt wird, wurden (es geschah das freilich später), Vereine שלום העיר gegründet, um der zionistischen Bewegung ein Paroli zu bieten, nicht zum wenigsten aber um unter der Flagge der nach Jer. 28,7 „Sorget um das Wohl der Stadt, in der ich euch verbannt habe, gewählten Bezeichnung „Staatswohl“ sich durch seinen Patriotismus höheren Ortes zu empfehlen[1]).

Vor allem aber ist es objektiv richtig, daß der Zionismus mit der pflichtgemäßen Vaterlandsliebe in Widerspruch gerät? Hat gar das gesetzestreue Judentum das Recht ihm hier eine Verletzung religiöser Pflichten zum Vorwurf zu machen? Diese Frage hat offenbar nicht nur historisches Interesse für die Würdigung der damaligen Protesterklärung der Rabbiner. Auch neuerdings scheint die Waffe der Anklage der Vaterlandslosigkeit gegen die Zionisten erhoben werden zu sollen. Ja selbst dem, der prinzipiell scharf gegen den Zionismus Stellung nimmt, wird nur deshalb, weil er die Berechtigung der Forderung der nationalen Autonomie für die Juden in Polen diskutabel findet, der Vorwurf der politischen Heuchelei gemacht[2]).

Unterscheiden wir, wie des öfteren, zwischen Zionismus und Nationaljudentum, so ist es hinsichtlich des Zionismus,

---

[1]) Israelit. Jahrgang 46 Band 1 S. 567, 615, 835.

[2]) Vgl. „Eingesandt“ Jeschurun V Heft 7. S. 436.

des Bestrebens, eine öffentlich-rechtlich gesicherte Heimstätte in Palästina zu schaffen, ja auch in der weiteren Form der Gründung des Judenstaats völlig unerfindlich, wie diese Bestrebungen, die immer doch nur einen Teil der Judenheit in Mitleidenschaft ziehen könnten, einen Mangel an Vaterlandsliebe verraten sollten. Das Solidaritätsgefühl gewisser Gruppen ist freilich stets von gewissenlosen Gegnern durch ein Schlagwort gebrandmarkt worden, man sprach von der roten, der schwarzen, der goldenen Internationale. Aber das wurde von den rechtlich denkenden immer als politische Brunnenvergiftung angesehen. Das Streben, den Unterdrückten und Umhergejagten eine Heimat zu schaffen und für dies Streben das ganze Judentum solidarisch zu erklären, durfte von einem Gegner den Juden nie als Mangel an Patriotismus ausgelegt werden.

Aber diejenigen, die selbst jederzeit sich bereit halten, den Staub des Bodens, auf dem sie geboren sind, von ihren Füßen zu schütteln, und in das heilige Land zu ziehen, nach Palästina? das sollen also die Vaterlandsverräter sein. Wie Unzählige verlassen tagtäglich ihr Land, weil ihnen auf fremdem Boden nur ein sicherer Lohn winkt! Wir denken nicht daran, sie zu verurteilen. Und wenn das noch im Dienste eines Kulturwerkes geschieht, wenn sie Werte schaffen, materiell oder geistig ihre neue Umgebung bereichern, so erscheint uns das noch verdienstlich und selbst, wenn sie ihrerseits die Verbindung mit dem Heimatlande lösen, hat ihr Name dort noch guten Klang und keinem fiele es ein, ihren derzeitigen Entschluß um des mangelnden Patriotismus willen zu tadeln. Und wie kann ein gesetzestreuer Jude den, der für eine der höchsten Ideen sein Geburtsland verlassen will, für die Idee der Wiedergewinnung des heiligen Landes für die Judenheit, mangelnder Vaterlandsliebe zeihen? Ein Jude, der täglich dreimal in den mannigfachsten Wendungen darum bittet, nach Zion zurückkehren zu dürfen, dessen ganzes Leben auf die Erinnerung an das heilige Land eingestellt ist. Und man kann nicht einmal den Einwand machen, daß es sich für uns bei Erfüllung dieser Gebete um eine völlige Umkehrung aller Ver-

hältnisse handeln wird, in denen alle Völkerunterschiede und Name und Begriff der Vaterlandsliebe an sich verschwinden. Wenn hier überhaupt von einer halachisch rezipierten Auffassung die Rede sein kann, so ist es die des Rambam[1]), der die Ansicht verficht:

אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד

daß nur die politische Befreiung Israels das Ergebnis der messianischen Zeit sein wird, aus der freilich die geistige und sittliche Erhebung des Volkes und der Einfluß auf die anderen Völker im Sinne der prophetischen Weissagungen sich ergeben wird.

Komplizierter wurde das Verhältnis zur Vaterlandsliebe durch die allgemein erst nach dem ersten Kongreß einsetzende systematische Ausbildung des Begriffes Nationaljudentum. Die Glieder der jüdischen Nation scheiden sich scheinbar von denen der deutschen Nation in der Betonung ihres Ursprungs, in der Richtung ihrer Ziele und darum auch in dem Gegenstand ihrer Liebe. Aber nur scheinbar. Und nur deshalb, weil mit Worten gestritten und nicht auf die Sache gesehen wird. Die „jüdische Nation" auf deutschem Boden bleibt eine Mischung, die mit unzähligen Fäden in der deutschen Kultur verwurzelt ist, Fäden, die so außerordentlich stark sind, daß sie trotz aller theoretischen Willenserklärungen und aller Versuche einer Einfühlung in eine andere Kulturwelt nicht gelockert werden können. Und diese Kultur in Verbindung mit all den Eindrücken der Umwelt, in die der deutsche Jude hineingeboren, all die Heimatsgefühle, all die Erinnerungen an die Geschichte der hier in Glück und Unglück dahingegangenen Geschlechter, das wirkt immer noch mit einer Kraft, vor der die Vaterlandsliebe mancher „Teutonen" verblaßt. Wie einst die spanischen Juden sich in Heimweh nach dem Lande verzehrten, in dem ihre Wiege stand und die Gräber ihrer Väter lagen, trotzdem das Land ihnen so unsagbares Leid angetan, wie sehr selbst die osteuropäischen Juden oft das Land, das ihre Qual und Erniedrigung gesehen, nicht vergessen können, so würde es auch mit den

[1]) Hilch. Melachim XII, 2.

deutschen Juden gehen, wären sie gezwungen, jedes Band mit dem Lande zu lockern, das sie lieben, auch dort und dann, wo es diese Liebe mit Haß und Verachtung lohnt. Vielleicht kann man, — so paradox das klingt — keinem Kreis intensivere Liebe zum deutschen Vaterlande zusprechen als dem, der sich um den Herausgeber des „Juden“ gruppiert. Die Anteilnahme an der deutschen Kultur und ihre Bereicherung, und das ist doch wohl die rechte Liebe, die nicht von sich redet, sondern sich betätigt, kommt hier in höchstem Grade zur Geltung, höher vielleicht als in dem des gesetzestreuen Judentums, dessen Hingabe an die Pflege der religiösen Güter seine Kräfte nach andrer Richtung in Anspruch nimmt.

Aber auch, wenn man sich auf die Worte versteift, kann man aus der Begriffsbestimmung der jüdischen Nation für den deutschen Zionisten, der sich zu dieser zählt, keine Verleugnung des deutschen Patriotismus ableiten. In den letzten Jahrzehnten und vor allem durch die Erlebnisse des Weltkrieges ist die Unterscheidung zwischen Nation und Staat und demgemäß auch zwischen National- und Nationalitätenstaat zum Gemeingut aller Denkenden geworden. Und wie die Liebe zum Vaterlande Österreich nicht ausgeschaltet wird trotz der großen Zahl der Nationalitäten, so kann keiner Gruppe die Vaterlandsliebe abgesprochen werden, die sich innerhalb eines Staatswesens als besondere Nationalität fühlt und bezeichnet. Auch nicht in einem „Nationalstaat“, der eben in dem Augenblick aufgehört hat ein Nationalstaat zu sein, in dem sich eine Gruppe als eigene Nationalität empfindet. Hier entscheidet nicht die Zahl. Unterdrückung, Majorisierung vermag zu verhindern, daß sie nach außen in die Erscheinung tritt, die Tatsache des Seins kann sie nicht aus der Welt schaffen.

Nein, die Zionisten sind nicht „vaterlandslose Gesellen“, und die Protesterklärung ging auch in diesem Punkte s. Z. in die Irre. Dennoch war das gesetzestreue Judentum Deutschlands von dem rechten Instinkt geleitet, als es sich auch gegen Herzls politischen Zionismus ablehnend verhielt. Wenn Nordau den Zionismus etwas später eine Geistesrichtung nannte, so

war diese auch schon für Herzls Konzeption zielweisend gewesen. Auch der politische Zionismus konnte nie völlig areligiös sein und so wurde er (im Sinne des gesetzestreuen Judentums) antireligiös. „Unsere teuren Freidenker" standen Herzl, wer wollte ihm nach seiner Erziehung, seinem Bildungsgang, seinem ganzen vorzionistischen Lebenswerk daraus einen Vorwurf machen — doch zu nahe und so konnte bei allem Streben objektiv und parteilos zu sein die Religion dort, wo er ihr in seinem Zukunftsstaat eine Stelle einräumen mußte, nur die Gestalt annehmen, wie sie uns in Herzls Roman „Altneuland" entgegentritt, eine jeden spezifisch jüdischen Inhalts entbehrende Religion der Humanität nach dem Ideal der Lessingschen Fabel von den drei Ringen. Immerhin waren die ersten Vertreter des politischen Zionismus ängstlich darauf bedacht, jede Auseinandersetzung mit der Religion zu vermeiden. Die Bewegung war noch zu jung; die eben erst gewonnene Einheit zwischen den verschiedensten Elementen durfte nicht der Belastungsprobe eines inneren Kampfes ausgesetzt werden, der um das heiligste und persönlichste Anliegen der Einzelnen sich entsponnen hätte. Die jüngeren Vertreter des politischen Zionismus, die in Jacob Klatzkin einen so berufenen und beredten Sprecher gefunden haben, und die nun, da die Bewegung erstarkt ist, zu Worte kommen dürfen, zeigen uns, welche Stellungnahme der konsequent zu Ende gedachte politische Zionismus zur Religion einnehmen muß. Wir haben in unser obigen Übersicht die leitenden Ideen Klatzkins wiedergegeben[1]). Keiner vielleicht unter den Zionisten hat wie er gezeigt, wie ausschließlich die Religion für die Vergangenheit das nationale Kriterium des Judentums war, keiner aber auch wie er so scharf die Forderung formuliert, daß die Religion in jeder Form von dem in Territorialgedanken gereiften Nationalismus, von dem echten und rechten, dem politischen Zionismus abgelehnt werden müsse. Ich weiß wohl, daß Klatzkin nicht gegen die Religion Sturm laufen, daß er nur, um den echten Nationalismus gegen jede Verfälschung

[1]) Oben S. 25—30.

durch die mannigfachen Abwandlungen des Zionismus zu schützen, sie völlig aus seiner Grundlegung des Zionismus ausgeschieden sehen will. Aber wenn er erklärt, daß die Vorkämpfer der nationalen Renaissance Berdycewski und Tschernikowski, trotzdem sie in Opposition gegen die Grundlagen des Judaismus treten, die wahren Schöpfer nationaler Worte sind[1]), so ist es doch klar, wohin nach ihm der Weg in einem politisch selbständigen Palästina geht.

Es ist betrübend, daß dies das vorläufig letzte Wort des politischen Zionismus ist. Und wir geben die Hoffnung nicht auf, daß er die Wege einschlagen wird, die jene russischen Rabbiner erhofften, als sie bei den ersten Kongressen in stürmisch fortreißender Begeisterung die junge Bewegung begrüßten. Auch von gesetzestreuer Seite hat es an Anerkennung und Aufmunterung nicht gefehlt. Ein wahrhaft großzügiger Beurteiler aus der ersten Zeit, Direktor Dr. Mendel Hirsch schloß einen Vortrag, in dem er die prinzipiellen Bedenken sachlich und vornehm begründete, mit den Worten:

„Und wenn nun jetzt ein edler Teil der bisher dem Judentum Entfremdeten durch die Erfahrungen zur Erkenntnis gebracht, es ausspricht: . . . . Wir kehren zurück ins Vaterhaus, wir sind stolz auf unser Volk, stolz auf unsere große Vergangenheit, wir sind stolz darauf Juden zu sein, da sollte uns das Herz nicht weit werden, da sollten wir nicht das Wehen des Weltengeistes fühlen, nicht das Walten unseres Gottes ehrfürchtend anbeten? Freilich ist es nur der Anfang, der Anfang eines Anfangs. Wir gehören aber nicht zu denen, die sprechen: Wenn du nicht alles erfüllst, so kannst du dir auch die Erfüllung des Wenigen ersparen. Wer in aller Welt gibt ein Recht zu solch zurückweisender Rede? Wo jedes Band zerrissen war, da ist auch die Anknüpfung des schwächsten, zartesten freudig zu begrüßen. Was bei den Vätern nur als lautes, freudiges Bekenntnis der Zugehörigkeit zum jüdischen Volke sich bekundete, vielleicht noch ohne sofort andere Folgen zu haben, das kann die Brücke sein, auf der die Kinder, die Enkel einst die Kluft überschreiten, die sie noch trennt von der Erkenntnis der ganzen, hohen, menschheitspriesterlichen Bestimmung ihres Volkes. Wenn erst jene Erkenntnis des Judentums und des Geistes seiner Gesetze, wie wir ihrer Pflege in unserem bescheidenen Kreise walten, zum Gemeingut

[1]) Oben S. 27.

[2]) Israelit 39. Jahrgang S. 145f.

weiter Kreise geworden sein wird, so werden auch die Kinder derer, die jetzt nur den ersten Schritt zur Umkehr getan haben, dem Judentum wiedergewonnen werden.

In diesem Sinne begrüßen auch wir, für die ein Zionsstaat sich nur auf dem Fundament der Thora aufbaut, hingebungsvoll bereit für jeglichen Beistand unserer bedrängten Brüder — aber unentwegt des am Ziele des Juden verheißenen heimbringenden Schofarufes harrend — in diesem Sinne begrüßen auch wir diese Bewegung als einen erneuten Beweis כי לא יטוש ה׳ את עמו, daß Gott sein Volk nicht fahren läßt und auf Wegen, die keines Sterblichen Auge ahnt, es seinem Ziele immer mehr entgegenführt".

Es ist auch jetzt nur „der Anfang eines Anfangs". Aber was sind zwanzig Jahre im Leben eines Volkes?

XVII.

Der politische Zionismus konnte, da er das, was für uns das Wesen des Judentums ausmacht, aus den Zielen der Bewegung ausschaltete, nicht die Erfüllung unserer Zukunftshoffnung bedeuten. Aber immerhin: seiner Hauptrichtung nach war er neutral. Die Führer erklärten die Religion als Privatsache. Die eigentliche Gefahr begann dort, wo die Religion selbst in die Ziele der Bewegung einbezogen, wo die innere Umwandlung des Volkes erstrebt, wo der politische Zionismus zum „geistigen Zionismus" wurde.

Was Achad Haam, der hier richtunggebend ist, wenn diese Tendenzen sich auch bereits auf den ersten Kongressen geltend machten, wollte, ist unseren Lesern aus unseren früheren Ausführungen bekannt. Seine Forderung des „geistigen Zentrum" richtete seine Spitze vor allem gegen die Phantasie plötzlicher Dislozierung großer Volksmassen ins heilige Land, gegen die trügerische Hoffnung, durch den politischen Zionismus die Judenfrage endgültig zu lösen. Sie sollte ferner das vorzüglichste Mittel einer wurzelechten nationalen Erziehung sein, der „jüdischen Renaissance" zum Siege verhelfen. Aber nur ein Mittel. Der Zionismus hat seinen örtlichen Mittelpunkt zwar in Palästina, aber er ist ein Ziel, aufgerichtet überall und vor jedes Juden geistigem Auge, ein Jude zu werden in all seinen Betätigungen, die geistigen Güter seines Volkes

selbst zu mehren und nicht minder aus den überall neu erstehenden jüdischen Kulturwerken für sich und seine Kinder die Kraft zu schöpfen, ein eigenes an den ursprünglichen Idealen des jüdischen Volkes, am Zionsgeiste orientiertes Leben zu führen.

Dieser Zionsgeist ist nicht ausschließlich Religion oder jüdische Religion, aber wie alles Geistige doch durchtränkt von Gefühlen und Vorstellungen von Ewigkeitswert und darum innig verflochten mit religiösen Grundanschauungen. Und wenn diese von denen des geschichtlichen Judentums abweichen, so ist der Konflikt dieses Zionismus mit dem gesetzestreuen Judentum unabweislich.

Es widerstrebt mir, mich zu wiederholen, und so muß ich den Leser auf meinen Aufsatz „Achad Haam und das gesetzestreue Judentum“[1] verweisen, in dem ich eingehend zu zeigen versuchte, welche Kluft zwischen der religiösen Weltanschauung Achad Haams und der unseren sich auftut. Man hat mir entgegengehalten, daß diese persönliche religiöse Stellungnahme Achad Haams doch nicht für die Verurteilung seiner Theorie vom geistigen Zionismus entscheidend sein darf. Und es sind mir Misrachisten bekannt, die durchaus der Meinung waren, man könne den Achad-Haamismus ins traditionell-gesetzestreue übertragen und auch literarisch dafür eingetreten sind. Sie verkennen, daß der „geistige Zionismus“ unlösbar verknüpft ist mit dem Entwickelungsgedanken und dessen Anwendung auf alle Entfaltung der Kultur und vorwiegend auch auf die Religion des Judentums. Achad Haams Polemik gegen den politischen Zionismus richtet sich nicht nur äußerlich gegen die seiner Meinung noch völlig naturwidrige Möglichkeit einer sprunghaften und plötzlichen Schaffung eines jüdischen Staatswesens. Das jüdische Volk selbst und seine Kultur bedarf einer in langsamer ganz allmählich und in großen Zeitabständen sich vollziehenden Entwicklung zur Reife und als Haupfaktor dieser Kultur auch die Religion. Gerade weil Achad Haam im Gegensatz zu Herzl religiös so stark orientiert ist, weil er

[1]) Jeschurun III Heft 11.

davon durchdrungen ist, daß die jüdische Renaissance bedeutungslos ist ohne eine Renaissance der jüdischen Religion, daß es sich im Zionismus nicht darum handelt einen von den Mächten anerkannten neutralisierten Kleinstaat zu schaffen, sondern daß eine neue Judenheit mit einem neuen Judentum wenn auch als das Resultat einer lange dauernden Entwickelung erstehen soll, darum steht sein Ideal in so unlösbarem Widerspruch zu dem unseren. Man kann einzelne Gedanken aus dem Achadhaamismus übernehmen, einzelne seiner Forderungen sich zu eigen machen, aber dann ist das nicht mehr Zionismus, nicht mehr geistiger Zionismus.

XVIII.

Immerhin tritt der Widerspruch bei Achad Haam nicht so kraß zutage und man kann es wohl verstehen, daß er sich manchen Beurteilern verbirgt. Stellt doch Achad Haam alles auf eine organische Entwickelung ein, die sich ganz unmerklich vollziehen wird, fordert er doch nirgends ein direktes Eingreifen in den religiösen Besitzstand. So dürfen diejenigen, die ihrerseits an die Erhaltung des überlieferten Judentums innerhalb der Wirkungssphäre des geistigen Zionismus glauben, sich der Hoffnung hingeben, man könne in der Tat alles der Entwickelung überlassen, die eben nicht den Weg zur Reform und zur Umbildung einschlagen wird, sondern umgekehrt den zu immer größeren Annäherung an das im Thorawort gezeichnete Ideal. Dazu kommt, daß Achad Haam selbst vom Geiste der Thora- und Talmudweisheit erfüllt ist, daß ihn die innigste Liebe zu dem ehrwürdigen altüberlieferten religiösen Gut beseelt, daß er, was seiner Meinung nach irgendwie erhaltenswert ist, um jeden Preis fördern und pflegen will, kurz, daß man, wo immer seine religionsgeschichtlichen Theorien ausscheiden, sich im altvertrauten echt jüdischen Milieu findet.

Eine ganz andere Welt empfängt den, der in den Gedankenkreis des religiösen Zionismus Martin Bubers tritt. Gerade weil für ihn die Erneuerung der Religion im Mittelpunkt seines zionistischen Denkens und Fühlens steht, tritt die Gegner-

schaft gegen die Religionsform des überlieferten Judentums so außerordentlich schroff zutage. Ich muß es mir für eine andere Gelegenheit vorbehalten, zu der Gedankenwelt Martin Bubers Stellung zu nehmen[1]). Hier interessiert uns nur die Beziehung dieser Gedankenwelt zum Zionismus und das Verhältnis seines religiösen Zionismus zum gesetzestreuen Judentum.

Buber schildert in seiner neuesten Schrift „Mein Weg zum Chassidismus“[2]) seinen Werdegang. Nur Kindheitserinnerungen verknüpften ihn mit dem Judentum; die Welt der Halacha, die jedem Ostjuden Luft und Leben ist, das „Lernen“, von dem auch jeder deutsche gesetzestreue jüdische Jüngling einen Hauch verspürt, scheint ihm ganz fremd geblieben zu sein. In den entscheidenden Jahren, wo der Knabe zum Jüngling reift, lebt er „ohne Judentum“. Dem Zionismus verdankt er „die neue Einwurzelung in die Gemeinschaft“. Doch das nationale Bekenntnis verwandele den jüdischen Menschen nicht. „Ich bekannte mich zum Judentum, ehe ich es recht kannte“. „Auf dem Wege zum Erkennenwollen, erzählt Buber, kam ich zum Chassidismus“.

Ein der Totalität jüdischen Denkens, Fühlens und Wollens Entfremdeter oder besser einer, der nie bewußt diese Totalität in sich aufgenommen, kommt, nachdem er in seinen Lehrjahren mit einer Energie ohne Gleichen sich mit nichtjüdischer Kultur durchtränkt, zu einem unserer besten Europäer, zu einem der bedeutendsten deutschen Dichter und Denker geworden, so bis ins Innerste deutsch, daß seine Sprache beste deutsche Musik, so bis ins Innerste europäisch, daß er auch in die rein christliche Beurteilung von Bibel und Talmud sich eingelebt, dem christlichen Religionsstifter sich so nahe fühlt wie nur

---

[1]) Eine bei aller Kürze ganz ausgezeichnete Darstellung und Kritik hat Jacob Rosenheim in der Artikelserie „Zwischen Krieg und Frieden, zur Orientierung im jüdischen Geistesleben in Deutschland“ gegeben (Israelit 1917 Nr. 21 ff; von Buber handeln Nr. 24—27). Wir hoffen zuversichtlich, daß diese wertvollen Ausführungen auch in Buchform erscheinen werden.

[2]) Rütten und Löning Frankfurt a. M. 1918.

einer der großen christlichen Theologen, — dieser kommt in seinen Wanderjahren über den Zionismus zum Chassidismus. Die zwiefache Einseitigkeit, der er nacheinander verfällt, lösen zuerst einander ab. Der Denker, dem der politische Zionismus, das Kleinwerk der Propaganda und Agitation nicht genügen kann, und der das Phantastische in der Hoffnung auf die baldige Verwirklichung des Judenstaats durchschaut, wird zum Kulturzionisten, der als die eigentliche Aufgabe für die zionistische Arbeit eine Umgestaltung des Volkslebens, eine Umwertung aller seiner Funktionen erkennt, die „an die Seele rühren und die Seele fordern muß“ [1]). Und der Dichter, der zum Deuter „der ins Schweigen hineinhorchenden Zeit geworden, dem die Nacht zu reden beginnt“, der mit unerhörter Kraft sich in das Dunkel der Mystik versenkt, und dem das Judentum erst dort zu einem Lebendigen wird, wo es sich in das Unsagbare, Unfaßbare auflöst, wird zum Propheten des Chassidismus. Aus seiner zwiefachen Wandlung erwächst ihm die Konzeption seines religiösen Zionismus, den er so gedankenreich zu begründen und sprachgewaltig zu formulieren verstanden hat, daß er als einer der ersten Führer, oder wohl als der bedeutendste Führer des Zionismus heute bezeichnet werden kann.

Buber ist der Exponent aller so mannigfach im Zionismus sich regenden Kräfte geworden. Für Buber ist die jüdische *Bewegung* das Entscheidende, sie umfaßt für ihn „alles, was sich an bewußt Jüdischem aus dem Vegetieren zum Schaffen bewegt, die zionistische Partei und die nationale Gruppe der jüdischen Sozialisten, die organisierten Schwitzarbeiter Whitechapels und die organisierten Kolonisten Palästinas, die jüdischen Reformschulen und die hebräischen Sprachvereine, die Gedanken Achad Haams und die Taten Theodor Herzls“ [2]). Daher übernimmt er in sein System des Zionismus alles, wofür seine Vorgänger in einer gewissen Einseitigkeit gekämpft haben: die politische Arbeit Herzls für das Land der Väter, weil der

---

[1]) M. Buber „Die jüdische Bewegung“ S. 113.

[2]) Die jüd. Bewegung S. 154.

Boden der Heimat unsere besondere Art, unsere besondere Energien, unsere Personalität erzeugt hat, und nur dieser Boden allein sie wieder erneuern, neu erzeugen kann. Die Synthese der nationalen und sozialen Idee im Judentum, die Notwendigkeit der Behandlung der Kulturprobleme in der Diaspora, wie Birnbaum sie zuerst ins Licht gesetzt und Jahrzehnte mit Aufbietung aller Kraft verfochten. Denn wir müssen ein Volk werden, die Fähigkeit besitzen, ein Land zu besiedeln, bevor wir den Anspruch erheben, es zu erwerben. Und trotz der Erklärung Bubers, daß sein Geist dem Achad Haams gegensätzlich und entgegen ist in der Art der Erkenntnis, in der Betrachtung des Weltsinns, in der Auffassung der Menschheitsgeschichte, in der Lehre vom Wesen und vom Werke Israels"[1]) überall stößt man bei Buber auf Bejahungen von Forderungen Achad Haams, ja, trotz des religiösen Einschlags oder besser eben wegen dieses Einschlags ist auch sein Zionismus geistiger Zionismus, ein Zionismus, in dem alles Materielle, jeder Zweck- und Nutzgedanke zurücktritt vor dem Streben, der „jüdischen Renaissance" zum Siege zu verhelfen, dem Wirkungsbereich der Ideen Raum zu schaffen, damit der jüdische Geist sich den Volkskörper neu erbaue.

Original aber ist Buber in der Art, wie er die Religion zum Ausgangs- und Zielpunkt des zionistischen Strebens nimmt. Sie ist ihm in der Form der jüdischen Religion das eigentlichste Wesensmerkmal des jüdischen Volkstums. Auch seine Vorgänger hatten gehofft, daß mit der Rückkehr in die Heimat, mit dem Wiedererwachen des alten Volkstums, sich in Israel auf dem Gebiete, in dem es für die Menschheit schon einmal richtunggebend geworden, neue religiös schöpferische Kräfte regen würden. Buber ist der Überzeugung, daß diese schöpferische Kraft schon jetzt am Werke ist, ja, daß der Sinn des Zionismus kein anderer ist als der Welt diese Religion zu offenbaren. So tritt er in einen zwiefachen Widerspruch zu Achad Haam. Gegen seinen Evolutionismus, die Meinung, daß

[1]) Der Jude I S. 354.

die religiöse Neuschöpfung nur das Resultat einer langsamen Umbildung sein werde, macht er geltend, daß der Geist, wie er vor allem in den Männern prophetischer Wirksamkeit zutage tritt, die Entwickelung umstürzlerisch durchbricht, nicht unter dem Gesetz der Entwickelung steht, sondern sie beherrscht und wider alle scheinbare Regel gestaltet. Und zum zweiten: der Zionismus ist jetzt schon eine Angelegenheit der gesamten Menschheit. Denn die neue jüdische Religion das ist die Menschheitsreligion, deren Erstehen schon lange sich ankündigte und deren Geburtswehen die Menschheit im Grausen des Weltkrieges jetzt erlebt.

Fragen wir nun nach dem Inhalt dieser neuen Religion, so sind wir in Verlegenheit, welche Antwort wir darauf geben sollen. Denn es ist die Religion, die Moses, den Propheten, Jesus, Paulus, Spinoza und dem Bescht gemeinsam sein soll. Diese Zusammenstellung, die dem überlieferungstreuen Juden eine Blasphemie ist, erklingt aus den verschiedenartigsten Reden und Aufsätzen Bubers. Die Zusammenstellung wird ermöglicht, weil Buber nicht eine jüdische Religion, sondern jüdische Religiösität fordert und diese als die Forderung der völligen Hingabe an Gott, der Unbedingtheit alles Denkens und Tuns bezeichnet. Aber allen religiösen Genies eignet diese Unbedingtheit und so ist seine Forderung ein leeres Schema, das uns für die Frage, was nun eigentlich jüdische Religion ist, völlig in Stich läßt. Dafür kann auch nicht die Gedankentiefe und die wahrhaft künstlerische Sprachgewalt entschädigen, mit der er die Ideen des Judentums, es sind bei ihm die Ideen der Einheit, der Tat und der Zukunft entwickelt. Sie täuschen vielmehr einen Inhalt vor, indem diese Ideen, es sind in der uns geläufigen Terminologie die des Monotheismus, der Teschuwa und des Messianismus, die bei uns durch eine unübersehbare Fülle von Betätigungsformen Fleisch und Blut erhalten, völlig einseitig auf das Gefühl eingestellt werden und das Judentum von einer Gesetzesreligion zur Gesinnungsreligion degradiert wird.

Freilich hat es keinen Sinn, hier mit Buber zu streiten, denn für ihn bedeutet gerade die Gesetzesreligion der denkbar

schroffste Abfall vom Wesen des Judentums. Man findet wohl in der gesamten jüdisch-liberalen, auch nicht in der christlichen Theologie so scharfe Worte gegen das rabbinische Judentum, das doch zwei Jahrtausende hindurch Leben und Lust unseres Volkes war. „An die Stelle des gotterfüllten, fordernden schöpferischen Elements, sagt Buber, trat immer mehr das starre, nur erhaltende, nur fortsetzende, nur abwehrende Element des offiziellen Judentums." „Das Judentum ist in Erstarrung, Erniedrigung, Entartung gesunken." „Es hat das Gesetz in einen wimmelnden Formelkram verwandelt und die Entscheidung über rechtes und unrechtes Handeln zu einer spitzfindigen Kasuistik ausarten lassen." „Durch die Erstarrung des Opferkults, durch die Erstarrung der Schrift, durch die Erstarrung der Tradition wird die freie Entscheidung im Menschen niedergehalten." „Die Gesetzesherrschaft ist freudenbar und freudenfeindlich[1])." Die Geistesarbeit des rabbinisch Geschulten ist nach Buber „verzerrt, starr, krank, verschroben, wirklichkeitsfremd, unproduktiv, unmenschlich" und es hat ihn durchschauert, als er von einer Chewras lomde schas in einer der Kolonien las. „Der uralte Erzfeind wacht, jenes Mörderpaar der Jahrtausende, die Enge des Lebens und die Enge des Geistes." „Die Zwingherrschaft des Gesetzes, eine mißverstandene, verschnörkelte, verzerrte religiöse Tradition, der Bann eines harten, unbewegten, wirklichkeitsfremden Sollens hat alles triebhaft Helle und Freudige, alles Schönheitsdurstige und Beflügelte verketzert und vernichtet, das Gefühl verrenkt und den Gedanken im Fesseln geschlagen." Es ist das Reich des Gestaltlosen, das Reich der verwesenden Gestalt[2]).

Buber ist der „Erzfeind" des überlieferten Judentums und gefährlicher als irgendeiner aus dem jüdisch-liberalen und christlichen Lager, weil er mit einer heute von sehr wenigen erreichten Kraft über die jüdische Religion redet und schreibt, und weil dem, der nicht völlig heimisch ist in unserem gesamten Schrifttum und in dem inneren Leben des gesetzes-

[1]) „Vom Geiste des Judentums" S. 40, 70, 71, 72, 115.

[2]) „Die jüdische Bewegung" S. 85 f., 95, 208. 215.

treuen Judentums, die aus Lehre und Leben unseres Judentums erborgten Wahrheiten und Schilderungen als Offenbarungen einer neuen Religiösität gelten müssen, die berufen ist, das „Gesetz“ zu überwinden.

Da er den christlichen Religionsstifter so sehr als einen der größten Söhne des Judentums feiert und sich in der Art seiner Wirksamkeit ihm nahe fühlt, wird es ihn nicht kränken, wenn wir auf alle seine religiösen Schriften das Wort anwenden, das den im ursprünglichen Judentum Lebenden vom Neuen Testament geläufig ist. Das Gute darin ist nicht neu und das Neue nicht gut. Tausende und Hunderttausende von gelehrten und gefühlstiefen Christen haben trotz ihrer Kenntnis des Alten Testaments das Neue anders gewertet und eine weltumstürzende völlig neue Offenbarung in ihm gesehen. So vermag das Urteil der vielen und begeisterten Anhänger Bubers auch den gesetzestreuen Juden, der im Geiste seines Schrifttums lebt und webt, nicht irre zu machen in der Überzeugung, daß B. auch nichts, nicht das Geringste beigebracht, was nicht diejenigen unter uns, die ihre Religion innerlich erlebt und das sind G. s. D. nicht wenige und vor allem im Ostjudentum auch außerhalb der Chassidim unzählige, stets gedacht und gefühlt haben.

Buber hat das Verdienst der nichtjüdischen Öffentlichkeit einen Blick in die zaubergewaltige Kraft der jüdischen Mystik und in das Geistesleben ihrer letzten Erneuerer, der Schöpfer des Chassidismus eröffnet zu haben, wenn er auch hier oft mehr untergelegt als ausgelegt hat. Das Verdienst wird geschmälert dadurch, daß in ihm dieser nichtjüdischen Öffentlichkeit, die eben dabei war, in der Beurteilung der „Gesetzesreligion“ umzulernen, ein Kronzeuge erstanden ist für alle Angriffe, die sie seit Jahrtausenden gegen unser Heiligtum geschleudert.

Wir werden Jung-Juda nicht überzeugen, das seinen Meister bereits (im Jerubaal) zum „Zaddik“ ausgerufen hat, einen seltsamen Zaddik, im Lichte dessen, was wir jüdische Lebensführung nennen, dessen „Prophetien“ am heiligen Feste

der Offenbarung von 15 Kindern des jüdischen Volkes nachgeschrieben werden. Und ebensowenig den Kreis der Reifen, der sich um ihr geschart, und die heute die intellektuelle Führung im Zionismus haben. Aber kann man es uns verargen, wenn es uns durchschauert, denken wir an die Erfüllung dieses religiösen Zionismus, der seine Adepten überall, auch, und nicht zum mindesten im heiligen Lande hat?

XIX.

So stellt sich uns, wie wir es in den Erörterungen über das Nationaljudentum in bezug auf die Grundlagen gezeigt, jetzt in den Ausführungen über den Zionismus hinsichtlich der Ziele dar, welche Kluft uns von dem Zionismus trennt, wie der bewußt gesetzestreue Jude, der sein Ziel klar vor Augen hat, nicht Zionist sein kann, weder im Sinne Theodor Herzls, noch in dem Achad Haams noch in dem Martin Bubers. Bei dem einen die völlige Ausschaltung der Religion in seinem Judenstaat mit der stillen Hoffnung und Werbung um das Ideal einer alles spezifisch-jüdisch entkleideten Lessing'schen Weltbürgerreligion, bei dem zweiten das Judentum das Experimentierfeld der Evolutionstheorie, bei dem dritten das jüdische Gesetz das Rückgrat *unserer* Religion ein Objekt des Écrasez l'infâme.

Und dennoch! Nie hätte die Bewegung diesen Umfang annehmen können, wenn ihr nicht ein berechtigter Kern innewohnte, wenn nicht Zionismus, politischer, geistiger und religiöser in Wahrheit das Ziel des Judentums wäre. Es ist nur eine neuartige, revolutionäre und darum so fremd anmutende Form, in der das vieltausendjährige Streben des Judentums uns entgegentritt, die Sehnsucht nach der räumlichen und geistigen Vereinigung mit Zion. Es ist die Sünde des thoratreuen Judentums, vor allem des westeuropäischen, daß dieser Irrweg, der hoffentlich bloß ein Umweg ist, eingeschlagen wurde, und es ist unsere Aufgabe, den rechten Weg zu zeigen.

Die Sehnsucht nach der räumlichen Vereinigung mit Zion! Es ist so lächerlich, darüber Worte zu verschwenden,

daß es das heilige Land war, das unseren Stammvätern gegenüber als der höchste Lohn verkündet, das an der Wiege des Volkstums in Ägypten als Verheißung von Mosche überbracht wurde, das Israel bei seinem Siegessang als letztes Wort der Weihe ausklingen ließ, das seine Denker und Dichter, seine Könige und Feldherren, seine Führer und Propheten begeisterte, das zwei Jahrtausende hindurch in Schule und Haus, bei der Arbeit und im Gebet, in jeder entscheidenden Stunde der Lebensführung, in den Stunden des Glückes und der Gefahr Sinn und Herz überwältigte.

Und nun gar die geistige und religiöse Erneuerung des Volksganzen, das Streben, den letzten und höchsten Sinn des Lebens in der Hingabe an Gott zu finden, Gottes Herrlichkeit auf Erden herabzuzwingen durch die Verwirklichung seines Willens hinieden und durch die Arbeit an Israels Vollendung Mitschöpfer zu werden an der Menschheitsreligion, die, alle Völker umfassend, sie in die Anerkennung und den Dienst dessen führt, der auf Zion thront und von Zion seine Lehre ausgehen läßt, wer könnte von uns nur einen Augenblick zweifeln, daß dies ein Ziel, ja das Ziel des Judentums ist?

Sind wir noch, wie unsere Ahnen es waren, in diesem Sinne Zionisten?

Wie oben bei der Feststellung des nationaljüdischen Fühlens müssen wir auch hier zwischen dem Ost- und Westjudentum scheiden. Dort die „Zionsliebe“, auch wo sie nicht durch die Zugehörigkeit zu einer Organisation sich dokumentiert, eine lebendige Macht, hier, auch wo sie in Philanthropie sich betätigt, eine entseelte Form. Es geschieht auch von uns etwas für Palästina! Das ist richtig! Spenden für die Chaluka, für Kranken- und Altenhäuser. Aber eben Spenden צדקה בממונו. Doch wo wäre גמילות חסדים בגופו die liebevolle Hingabe an das Land mit der Einsetzung der ganzen Person zu beobachten gewesen, wo der Entschluß, sein ganzes Leben auf dem heiligen Boden zu verbringen?! Die Bilu, man mag ihr Verhältnis zu unserem Judentum noch so scharf beurteilen, haben doch für ihr Ideal ihr Leben eingesetzt, viele der Kolo-

nisten verließen ein sicheres Brot, um das kärgliche und zweifelhafte in Palästina dafür einzutauschen. Männer der mannigfachen höheren Berufe haben ihrer ganzen Karriere entsagt, um Pioniere auf dem steinigen, aber heißgeliebten Boden Palästinas zu werden. Was vermögen wir dem gegenüberzustellen? Eine sehr kleine Schar von Idealisten, die gerade weil sie aus der Art schlagen, nicht hoch genug gerühmt werden können, aber leider nur Ausnahmen sind. Nicht als ob der Idealismus im gesetzestreuen Judentum Deutschlands keine Stätte gefunden. Vielleicht mehr als in irgendeiner anderen Gruppe. Aber Zion ist leer ausgegangen, für das heilige Land wird das letzte Opfer nicht gebracht. Beispiele beweisen nicht, aber sie erläutern. Da kam einer unserer Besten, nachdem er drei Jahre dort unten gewirkt, wieder in die Heimat. Aber sein Wunsch, wieder nach Erez Jisroel zurückzukehren und das auf die Dauer, begegnete auch in seiner Verwandtschaft, die in Gesinnung und Tat als die Blüte des gesetzestreuen Judentums in Deutschland angesprochen werden kann, einem ungläubigen Staunen. Man geht einmal dorthin! man macht sich dort nützlich! Aber Eltern und Geschwister, seinen Familienkreis in Deutschland verlassen, um solcher Ideen, das kann nur ein Phantast, ein überspannter Idealist!

Und dürfen wir uns wundern? Gilt nicht Jehuda Halevi's Wort im Kusari, daß unser Gebet um Zion dem Plappern des Staares gliche, von uns im eigentlichsten Sinne? O, wir kämpfen wacker, wenn es gilt, die Wörter im Gebetbuch vor dem Zugriff der Reformer zu retten. Aber sind es uns mehr als Wörter, sind es uns sinnvolle Worte, lebendige Begriffe, Quellen der Erhebung, Ausdrucksformen einer ungestillten Sehnsucht?! Nein, sage ich und jeder ehrliche Beurteiler, der nicht durch die Parteibrille, die auch schon bei uns leider im Schwange ist, sieht, wird in das Nein einstimmen. Ach, es bedarf ja nur eines Vergleiches unseres neunten Ab mit einem im Osten. Auch bei uns das Fehlen des Vorhangs, das Dunkel des Raumes, bei den Kundigen auch das Fehlen des Grußes

und die peinliche Beobachtung jeder festgelegten Vorschrift Aber kurz vor dem Beginn der Feier ein Summen und Surren, oft fröhliche Unterhaltung, von der Wucht einer bis ins Tiefste dringenden Trauer, die die ganze Seele gefangen nimmt keine Spur. Für die Art, wie die Seele des Ostjuden an diesem Tage von dem Gedanken an die Bedeutung des Tages beherrscht wird, einen kleinen Beleg. Da ging einmal einer — es war sogar ein seit Generationen in Deutschland Eingebürgerter aber durch Erziehung und Umgebung vom Geiste des Ostjudentums Ergriffener mit seinem sechsjährigen Knaben an diesem Tage nach Schul. Auf dem Wege lag ein Kätzchen, und das Kind blieb einen Augenblick zurück, um es zu streicheln. Da erbleichte der Vater, wie nur ein plötzlicher, an die Seele greifender Kummer einen Menschen erblassen läßt: Sein Sohn, seine Hoffnung hat an diesem Tage und auf diesem Wege einen Gedanken übrig für solche Dinge!

Nein, wir sind keine Zionisten, nicht mehr solche wie unsere Ahnen es waren, nicht so wie es unsere Brüder im Osten sind. Auch hier hat das וישמן ישורון ויבעט seine Wirkung geübt. Wir sind nicht mehr die Tochter Zion, wir haben unsere Mutter vergessen, weil es uns im großen und ganzen hier doch recht leidlich geht, die Familiengruppen einander stützen und eine jede schon dafür sorgt und wegen der geringen Zahl der Juden dafür sorgen kann, daß keines ihrer Glieder völlig unter die Räder kommt. Vielleicht war das auch die Ursache zur Zeit der spanischen Periode, in der Jehuda Halevy lebte, daß die Wohlfahrt, der sich seine Landesgenossen erfreuten, aus ihrem Innern jene Zionsliebe schwinden ließ, die für Zion alles dahingibt.

Doch wie kann der Sinn für zeitliches Glück in dem frommen Juden eine Sehnsucht tilgen, die doch so tief religiös verankert ist? Das eben ist das zweite Übel: daß unser religiöses Empfinden im allgemeinen verkümmert ist. Wir s a g e n es oft genug: „Von Zion geht die Lehre aus“, aber es sind nur einzelne Strahlen, die wir in uns aufnehmen, die ganze Sonne ist es nicht, die uns erleuchtet, nicht das Feuer

des Gesetzes, das uns erwärmt. Nie hätte ein Buber einen so großen Kreis in seinen Bann schlagen können, wenn er nicht an eine Wunde der Zeit gerührt.

Von dem jüdischen Gesetze freilich spricht er wie der Blinde von der Farbe, und in das innere Leben eines echten Gesetzestreuen hat er nie einen Blick getan. Was weiß er von der Wonne des „Lernens", von den mannigfachen vielgestaltigen Freuden, welche „die Zwingherrschaft" des himmlischen Reiches, dem wir in der Übung unserer Gebote uns unterwerfen, uns tagtäglich bescheert. Und er hat vielleicht auf dem Kongreß mit litauischen Talmudgrößen gesprochen. Daß sie aber der Typ eines Juden darstellen, der höher steht als der von ihm verherrlichte Typus des Chassid, weil er alle Vorzüge, die Buber an diesem rühmt, besitzt, die Unbedingtheit der Hingabe an Gott, den Dienst in der Freude u. s. f. nur ohne die Schattenseiten, die dem Chassid eignen, das hat Buber kaum erfahren. Nicht minder würde ich jedem Gegner freundschaftlichst raten, in der Beurteilung der religiösen Kraft auch des deutschen gesetzestreuen Judentums sich wohl zurückzuhalten. Wer nur immer in der Religion das höchste Anliegen der Menschheit sieht, nicht eine Seelenfunktion, die der Betätigung in Kunst und Wissenschaft gleichgeordnet ist, der wird den religiösen Menschen nach dem Grade werten, nach dem er alle materiellen Interessen dem Dienste seines Gottes opfert. Und da wird es wohl kaum eine Frage sein, wo diese Opferfreudigkeit innerhalb des deutschen Judentums am stärksten heimisch ist.

Und dennoch! Weil das gesetzestreue Judentum auch in Deutschland den Anspruch macht, die Vertretung der Thoratreuen zu sein, wir uns auf keinen Fall bei diesem Anspruch auf das Wollen zurückziehen können, sondern auch das Sein gefordert wird, ist die Frage berechtigt: Ist die Thoratreue in unserer Mitte heimisch, die Treue nach ihren äußeren Verpflichtungen und ihrem inneren Gehalt? חובות האברים die Pflichten, deren Übung in die äußere Erscheinung tritt, wohl! Und auch dies zumeist nur in den מצות שבין אדם למקום in dem

Gebotenkreis der rituellen Verpflichtungen. Alles andere, was unsere ספרי מוסר einzuschärfen nicht müde werden, wird G. s. D. von vielen, es sind zumeist die Stillen im Lande, rechtschaffen geübt, aber von einem nicht geringen Teil behandelt, als stände es nicht in der Thora, als hätten unsere Propheten nicht gelebt. Die „drei Worte des Glaubens“, die Micha verkündet, das Recht verwirklichen und die Liebe lieben und bescheidentlich wandeln vor seinem Gotte, sind sie Leitstern des Handelns, Richtschnur auch nur des Wollens? Noch einmal: Ich bin immer noch der Überzeugung, daß diejenigen, deren Verantwortlichkeitsgefühl durch die Übung des umfassenden jüdischen Thoragesetzes geschärft ist, den Vergleich mit keiner Gruppe zu scheuen haben. Aber sollen sie nicht Muster und Vorbild sein, den „Mensch-Jisroel“ (S. R. Hirsch) in seiner Reinheit vor allen Augen verkörpern, die Menschheitsreligion dadurch vorbereiten, daß sie zeigen, wie die spezifisch-israelitische Religion deren wesentlichen Kern in höchster Vollkommenheit enthüllt. Und wenn hier einem Teil gegenüber der Ruf erschallen darf „der Raub der Armen ist auch in euren Häusern“, ihr erhöht euren Gewinn durch Verringerung der Geschäftsspesen, d. h. durch Kürzung der Gehälter derer, die um des Sabbath willen nicht anderweitig ihr Brot suchen können. „Eure Hände sind voll Blut“, denn in Wort und Schrift übt ihr das מלבין פני חברו ברבים, laßt ihr durch eure Schmähungen das Antlitz Eures Nächsten erbleichen! Und wenn gar von denen, die nach ihrem Geist und ihrer Tatkraft mit an höchster Stelle stehen, zu den Ausschreitungen der letzteren Art entschuldigend bemerkt wird, daß gerade unsere „Besten“ (!!) es in diesen Dingen fehlen lassen, können wir da stolzen Hauptes die Fahne unseres religiösen Zion vor dem Gegner entfalten?

Und über den seelischen Gehalt der Treue, über die völlige Hingabe des Israeliten an den Herrn, dem er sich in Treue angelobt, über התלהבות in all ihren Formen, wie weit sie in unserer Mitte zur Wirklichkeit geworden, darüber lasset uns schweigen. Zu bitter möchte hier die Kritik der Lebens-

äußerungen ausfallen, die sich in מצות אנשים מלומדה in der Erfüllung angelernter Menschensatzung erschöpfen.

Anders im Ostjudentum! Wir sind weit entfernt von der unbedingten Verherrlichung des Fremden, wir sehen durchaus nicht das Ostjudentum im Schimmer der romantischen Verklärung, den seine „Entdecker" in der Neuzeit über es ausgebreitet. Auch hier durchaus nicht überall die Erfüllung des Ideals der Propheten und wenn man auch dort das Verhältnis der religiös Vollendeten zu den Unvollkommenen berechnen wollte, vielleicht würde das deutsche thoratreue Judentum nicht so schlecht dabei fahren. Aber es ist eben gegenüber den Verhältnissen bei uns eine überwältigende Masse, die die religiöse Macht des thoratreuen Judentums repräsentiert. Hier ist die Zionsliebe noch in ungebrochener Kraft, die wahre Sehnsucht nach dem heiligen Boden, Tag für Tag steigt hier aus der Tiefe des Herzens zitternd und zagend die Frage: Wächter, wie spät ist's noch in der Nacht, wann kommt endlich der Tag der Heimkehr?! Und die Zionslehre? Hier ist sie in guter Hand, gegründet im Denken, stark im Wollen, hinreißend im Fühlen. Menschentum und Judentum schließen sich in den Männern, die ich kennen gelernt — und es sind nicht wenige — zu einer wundersamen Harmonie zusammen, und wer sich die Mühe nicht verdrießen ließ, hinter der Schale den Kern zu suchen von all dem Zweifelhaften, was wir Kultur nennen, abzusehen, der hat immer noch in ihnen Gestalten erkannt, die jedem Anspruch genügen, den wir an sittliche und religiöse Vollkommenheit, soweit sie sterblichen Menschen eignen kann, stellen dürfen.

Zionisten wie diese sind wir nicht, aber wir wollen es werden. Auch im Ostjudentum ist der Zionismus, dieser Zionismus erst eine Idee, der in vollendeter Weise bei weitem nicht alle huldigen. Aber hier vermag sie ihn ganze Kraft zu entfalten, darum werden auch wir diesem Zionismus zum Siege verhelfen nur im Bunde mit dem Ostjudentum.

XX.

Über das nationaljüdische Fühlen, wie wir es in einem früheren Aufsatz beschrieben, das nicht zu verwechseln ist mit dem Nationaljudentum, über den echten uralten aber noch der Erfüllung harrenden Zionismus, wie wir ihn jetzt geschildert, hat noch ein anderer geschrieben, mit so hinreißender Kraft, daß unsere Worte demgegenüber nur ein Stammeln sind: Nathan Birnbaum in seiner mehrfach schon erwähnten, und auch in diesen Blättern besprochenen Schrift: „Gottes Volk".

Sollen wir auf Birnbaum hören, auf Mathias Acher, der ein Abtrünniger dieses Gottesvolkes ein Leben lang andere Wege ging? Wenn er zu uns spricht, wie in dieser Schrift, mit einem Feuer, das echt ist, denn noch nie sind in seinen Reden und Aufsätzen Worte von solcher Glut zu uns gedrungen, warum nicht? Wenn er noch in diesem Alter die Kraft gefunden, die für den, dem sie nicht zur zweiten Natur geworden, schwere Fülle der Pflichten unseres Religionsgesetzes auf sich zu nehmen? Oder sollen die Aussprüche unserer Weisen immer nur gut genug für Predigten sein aber keine Nachfolge finden in der Tat? Haben sie nicht gesagt, daß wir ein Thoragebot übertreten, wenn wir den, der zurückkehrt, auf seine früheren Handlungen verweisen[1]), haben sie ihn nicht auf eine höhere Stufe gestellt als den vollendet Frommen[2]).

Wir hören gern auf Birnbaum, denn er hat immer sein ganzes Leben eingesetzt für die Idee und nie waren seine Wandlungen befleckt von einem Hauch materiellen Interesses.

Ergreifend schildert er in „Erkenntnis und Bekenntnis" wie Gott plötzlich in sein Bewußtsein trat, wie unmittelbar er Ihn erkannte, in dem alle geistigen Achsen der Völker verwurzelt sind, den Vater und Urgrund aller Dinge, den Vorzeichner der Entwickelungen", wie falsche Scham in ihm sich noch wehrte, diese Erkenntnis zu bekennen, wie dann aber an ihre Stelle die heiße Scham trat, daß er so lange unter

---

[1]) Baba mezia 58b.

[2]) Berachoth 34b.

denjenigen hatte sein können, die nichts von ihm wissen „daß die Erkenntnis meiner Urahnen die gewaltigste, die es jemals auf Erden gab, so lange in mir geruht, die Stimme meines Volkes so lange in mir geschwiegen hatte“.

Und mit verhaltenem Atem lauschen wir dann dem Gericht, daß er über „die Heidenrebellen“, „die Heidenjuden“ ergehen läßt. Was wir, weil wir matt und schwach geworden, nicht auszusprechen wagen, hier vernehmen wir im Sturme die Stimme der Anklage gegen das Geschlecht, das seine Hände ausstreckt gegen das Heilige.

Dies Kapitel von Birnbaums Schrift wird bleiben, wenn das meiste, was heute an erweckender Literatur gerühmt wird, längst der Vergessenheit anheimgefallen. Bruchstücke sagen wenig, aber wir möchten doch ein Weniges bringen und wäre es auch nur um dem Leser ans Herz zu legen, daß er das Ganze nicht nur lesen sondern auch besitzen muß. Wir wählen die Worte über das Gesetz, weil sie außerhalb des Zusammenhangs verständlich sind, obwohl manches andere noch gedankenreicher und wuchtiger uns bei ihm entgegentritt.

Aus dem Mißtrauen, das die Heidenrebellen Glaubenssystemen und Gemeinschaften entgegenbringen, ergibt sich für sie auch die Pflicht ausgesprochenster Ablehnung religiöser Bräuche und Symbole. . . Gehören sie zu denjenigen, die noch oder schon wieder religiöse Bedürfnisse haben oder zu haben vorgeben, so sind sie im Tone wesentlich zurückhaltender, in der Verurteilung nicht mehr so ausschreitend. Dann erzählen uns manche von ihnen, daß es in jeder Religion eigentlich zwei Religionen gebe: Eine formale, sichtbare, irdische und eine inhaltliche, unsichtbare, sozusagen unterirdische und verhehlen uns kaum ihre Abneigung gegen die erste, die sie deutlich als Schutt empfinden. Andere wieder, weniger subtil, entscheiden kurzerhand, daß Formen fallen und neuen Platz machen müssen, wenn mit Rücksicht auf geänderte Lebensverhältnisse angeblich der Inhalt, in Wahrheit ihre Bequemlichkeit es verlangt. Noch andere, die naivsten sozusagen, verlangen die Freiheit des einzelnen, sich unter den verschiedenen Formensystemen und Formen die ihn ansprechenden zu wählen. Und alle verkünden sie, daß Frömmigkeit im Herzen des Menschen, bzw in seinen Taten, nicht aber in Zeremonien wohne, die man leicht gedankenlos oder gar in der argen Absicht übt, sich damit einen Freipaß zu Sünde und Frevel aller Art zu erwerben Und berufen sich schließlich auf die größten religiösen

Persönlichkeiten der Weltgeschichte, u. a. auch auf die hebräischen Propheten, als deren Willensvollstrecker sie sich fühlen und in die Brust werfen.

Und Juden — Kinder des Volkes, dem das „Gesetz“ in erster Linie nicht Form, sondern offenbarter göttlicher Befehl ist, seinen einsamen Leidens- und Ehrenweg durch das Gedränge der Völker bis ans Ziel der Menschheitsdämmerung zu gehen; das seine Gesetzeszucht als die Voraussetzung religiöser Entfaltung von Millionen und Milliarden Einzelseelen an sich erlebte; das durch sie eine Fülle großer und kleiner Menschen hervorgebracht hat, die an religiöser Kraft, Innigkeit, Hingabe, an reiner Einfalt und tiefer Frommheit, an heißer Gottesleidenschaft die Menschen aller anderen Völker überragen; das vermöge seiner Disziplin seine Anlagen zu Tugenden verdichtete, die seine Laster überstrahlen, — man denke nur an die absolute innere Friedlichkeit des jüdischen Menschen, eine Friedlichkeit, wie sie anderwärts mit allen pazifistischen Theorien und allem gesetzentbundenen Glauben nicht herzustellen war; Kinder eines solchen Volkes — glauben sich nicht ausschießen zu dürfen, wenn die technisierte Menschheit, — in ihrer Empfänglichkeit für alles, was ihr gestattet, anzunehmen, daß sie nunmehr den Geist betastet, — auf das alte und immer wieder modern sich gebärdende Gesäusel hineinfällt und vermeint, die ungeheuere Bedeutung der religiösen Gemeinschaftszucht für den Läuterungsprozeß der einzelnen wirklich widerlegt zu haben, wenn sie nachweist, was niemand leugnet, daß menschliche Ordinärheit geneigt ist, Bräuche und Zeremonien zu mißbrauchen. Erkennen in dem Mangel allen Verständnisses für die Wahrheit der frommen Handlung und des Symboles nicht die Unkraft und Unsicherheit religiösen und intellektuellen Erlebens, nicht die Spießbürgerbequemlichkeit, die vor tatsächlichen Unbedingtheiten im Dienste des großen unbedingten Gottes zurückschreckt, sondern lassen sich sie als höchste revolutionäre Weisheit auftischen. Lassen sich die besinnungsloseste religiöse Anarchie als religiöse Heilslehre aufschwatzen und wetteifern mit den Schwätzern im Bekenntnis zu dieser geschwätzigen Unfruchtbarkeit. Haben keine Empfindung für den Widerspruch, der darin liegt, daß sie die Formen bagatellisiersn, und, was sie großenteils tun, mit demselben Atemzuge deren Änderung als lebenswichtig für den Inhalt hinstellen. Machen sich keine Gedanken darüber, daß eine lebenswichtige Voraussetzung ewigen Inhalts doch nicht von vorübergehenden Lebensverhältnissen abhängig sein darf, sondern wie der ewige Inhalt selbst und mit ihm zusammen, diese Verhältnisse für sich ausnützen, in seinen Dienst zwingen muß. Erkennen nicht, daß das wesentliche Verhältnis zwischen Geist und Form nicht deren zeitweiliges Auseinanderklaffen, sondern ihr dauerndes Aufeinanderangewiesensein ist, daß der Geist nur dann eine Form zerschlagen muß, um durchzubrechen, wenn ganze

Völkergruppen plötzlich vor Inhalte gestellt werden, die für sie neu sind — wie dies bei den europäischen Völkern der Fall war, als sie zu jüdischen Ideen sich bekennen, sollten. Bauschen die Tatsache auf, daß Menschen in ihrer Unzulänglichkeit und oft auch durch die Treibereien der passionierten Formenfeinde gereizt und erschreckt, auf die Form bedacht, des Geistes nicht in so großer Sorge gedenken, wie man billig von ihnen erwarten sollte, und kommen nicht dahinter, daß trotzdem Form niemals den Geist getötet hat, sofern sie eben ursprungsgleich, für einander geschaffen waren, wie im Judentum. Lassen sich von Leuten, die bei ihrer weltdurchseuchten Grundstimmung gar keine Möglichkeit haben, die vulkanische Religiosität der gesetzbestimmten Juden zu gewahren, das Gesetzesleben verekeln. Finden kein Wort der Zurückweisung, wenn ihnen ihre jüdische Religion als Urbild allen Brauchtums hingestellt, wegen ihres „Gesetzes", das jeden Schritt des Lebens beschwere, jede Unscheinbarkeit in der lächerlichsten Weise regle und umriegle, verspottet wird. Merken nicht, daß es nur ihr formalistisches Denken ist, daß ihnen gerade die Formen als viel zu viele erscheinen läßt, die tiefster Ernst zu Staffeln macht, von denen sich sehnsüchtige Menschlichkeit zur Gottheit emporschwingen will und die tausend Förmlichkeiten oft verschrobenster Gesellschaftlichkeit gut heißt. Fühlen nicht, daß „lächerlich" ein Wort ist, das im Wortschatz des echten Juden nicht vorkommt und nur die eingeborene Unduldsamkeit gegenüber anderer Art, den naiv grausamen Hohn gegen alles, was die eigene Laune reizt, die ganze spielerische Rechenschaftslosigkeit einer Menschheit verrät, die ihr Tagewerk auf dieser Welt nicht mit Gottes Gerechtigkeit begonnen hat. Können nicht begreifen, daß in einem Gebilde, das von innerer Einheit nur so strotzt, wie das Judentum, nicht jede hergelaufene Säusel- oder Werktagsseele Anspruch machen darf, aus durchsichtigen Bequemlichkeits- und Zweckmäßigkeitsgründen den Reformator zu spielen, sondern daß hier nur Ausgestaltungen möglich sind, die aus dem Geiste unbedingtester Treue und aus dem uneingeschränktesten Willen zur Erhaltung des ganzen Glaubensgutes — des Inhaltes samt der Form — von feieriichen, gottbegnadeten Menschen eingeleitet und vom gläubigen Volke genehmigt werden. Glauben, daß, was den gottesmächtigen, herben Propheten erlaubt war, auch den gottverlassenen, trockenen Gottesleugnern und säuselnden Gottsuchern und Gottdrechslern von heute erlaubt sein muß. Übersehen, daß es nicht dasselbe ist, wenn mahnende Ewigkeitsmenschen in Zeiten, da des Schlammes im Strombette des Glaubens zu viel wurde, ihre Stimme gegen die Schmach des Schlammes donnern ließen, und wenn kleine Zeitkerlchen in Zeiten, da die Stromufer weichen, diese noch unterwühlen — mit keiner anderen möglichen Aussicht, als daß der Strom versickere und gerade nur der Schlamm übrig bleibe."

Birnbaum will mit seinen Ausführungen nicht nur etwa die Assimilanten treffen, sondern ebenso die Nationaljuden des Westens, ja, auch die des Ostens. Er findet diese noch bedenklicher, weil ihnen die Gelegenheit so reichlich zu Gebote steht, auf die großen, gläubigen Massen unmittelbar einzuwirken.

Die Rettung, meint er, kann nur kommen, und da bleibt er nur der Fahne treu, die er sein ganzes Leben hochgehalten hat, aus der Ostjudenheit, weil sie ein gesamtjüdisches, einheits jüdisches, volkstümliches Material bietet. Er glaubt mit einer Inbrunst sondergleichen an die Möglichkeit der Erhaltung dieser Masse, an dies Fortbestehen einer jüdischen Insel trotz der veralteten Wirtschafts- und Kulturformen, ja, er meint, daß wenn diese in Ansehung weltlich-wirtschaftlichen Gedeihens versagt, dafür nicht das Zuviel an religiöser Treue, sondern ein Zuwenig an religiöser Kraft verantwortlich ist, daß die im Religiösen wurzelnde Kraft der ostjüdischen Massen außergewöhnlich und stark genug ist, um Welt und Zeit zu widerstehen.

Aber freilich er verschließt seine Augen auch nicht vor der Schuld. Und das ist die Genügsamkeit und die Zufriedenheit mit dem Bestehenden, die froh ist für sich dem allgemeinen Abfall entronnen zu sein. Nicht das sei der Wille Gottes, daß wir uns bloß mit der Einsamkeit, mit dem Leben nach dem Gesetz zufrieden geben, so sehr hier auch die Verursachung ja der Anfang unseres Wirkens sind, sondern daß wir die Einsamkeit, das Gesetz ausnützen, um den letzten Absichten zu entsprechen, die Gott mit uns hat. Es fehlt jene schöpferische Unruhe und Ungenügsamkeit, die imstande ist, eine Welt nach dem Diktate des Geistes zu gestalten.

Und so ruft er denn auf zur Tat. Wir sollen den Messias herbeizwingen, den er mit glühender Beredsamkeit dem Missionsmessianismus Hermann Cohens und dem nationalen Bubers gegenüber als den persönlichen schildert „den Einen, den Mann vom Ende der Tage, der kommen wird, um das größte und einzig ewige Werk der Weltgeschichte zu vollbringen, der Gipfel, ein Sohn unseres Volkes, der es durch seine Tat der Taten zugleich aus Erniedrigung emporheben wird“.

Die Mittel und Wege, die Birnbaum vorschlägt, sind dem thoratreuen Juden, der in den ספרי מוסר heimisch ist, aus diesen geläufig. Nur daß Birnbaum die deutsche Mussorliteratur um ein sehr wertvolles Stück bereichert hat. Der trotz aller Polemik gegen den Zeitgeist zeitgenössische Ton vermag die heutige Jugend zu bewegen und zu fesseln, die leider für den altertümlich moralisierenden Ton der früheren Werke kein Organ mehr hat.

Wie es das schöne Vorrecht des בעל תשובה ist, fordert Birnbaum vielleicht zu viel. Er hat sich mit Gleichstrebenden zu einer Gruppe העולים „die Aufsteigenden" zusammengetan, die über das, was weder geboten und verboten ist hinausgehen wollen, da läuft denn manches Seltsame unter. Ob das Streben dort, wo die Kinder Israels eine besondere jüdische Tracht haben, und eine besondere jüdische Sprache sprechen, nicht auf sie zu verzichten, sondern sie in Ehren zu halten. notwendig ist, um „aufzusteigen in den drei Heiligkeiten", will uns zweifelhaft erscheinen. Doch erinnern wir uns an Ahron Markus, das Hamburger Kind, der, als er aus der Wirrnis der Kultur den rechten Weg zu seinem Gotte suchte, auch in diesen Äußerlichkeiten glaubte Ernst machen zu müssen und Kleidung und Sprache des Ostjudentums annahm für sich und seine Kinder. Anderes wieder wie „Wir verpflichten uns nur in Orten zu wohnen, wo es besondere jüdische Wohnbezirke gibt, uns nicht in Städten mit großer Bevölkerung anzusiedeln, es sei denn zum Nutzen der Gesamtheit, uns Bauern zu erziehen und sie auf eigenen, privaten oder genossenschaftlichen Grundstücken anzusiedeln" ist sehr beachtenswert. An Einzelheiten wollen wir jedenfalls nicht mäkeln. Entscheidend ist, die Enttäuschung wird nur, fürchten wir, nicht ausbleiben, daß „die Aufsteigenden" offenbar hoffen in einer großen Organisation, für deren Gesamtheitseinrichtungen Birnbaum auch die Hauptgrundsätze mitteilt, alle gläubigen Juden in nicht zu ferner Zeit zusammenfassen zu können. Doch, wie wir wissen, denkt Birnbaum für die Gesamtheit mehr nur an eine geistige Gemeinschaft. Jedenfalls nicht an irgendeine Störung der Aggudas-Jisroel-Organisation.

Die Macht des Beispiels, mit der er rechnet, wird aber ihre Wirkung nicht verfehlen. Und von meinem Standpunkt, den ich ja oft genug entwickelt habe, ist diese eine Tat allein, eben sein Buch und die Wirksamkeit, die er entfaltet, wenn er ihr trotz aller Hindernisse und Enttäuschungen treu bleibt, ein Schritt zur Verwirklichung des Reiches der „Aufsteigenden", der, wie alles was an Einzelnen für die Gesamtheitgeschichte geschieht, der Zeit des Erscheinens des Messias uns näher bringt.

Dies also ist der Zionismus Nathan Birnbaums[1]), der freilich wie der unsrige mit dem offiziellen nur den Namen gemein hat, wie ja auch Birnbaum der zionistischen Organisation nicht angehört. Meines Wissens ist er bald nach dem ersten Kongreß aus ihr ausgetreten.

XXI.

Wie unsere Auseinandersetzungen über das Nationaljudentum zur Absage an das Nationaljudentum führen mußten, so ergibt sich aus unseren Ausführungen über den Zionismus die Folgerung, daß wir nicht der zionistischen Organisation angehören können. Soll das Ziel des Zionismus in den Brennpunkt meiner Lebensanschauung treten, und diese Forderung muß die zionistische Organisation, die doch ihre ganze Wirksamkeit nur entfalten kann, wenn sie den ganzen Juden für sich gewinnt, unbedingt stellen, vor allem an die, die geistig interessiert sind und in irgendeiner Form, wenn auch an bescheidenem Platze, führend der Sache dienen wollen, dann muß ich auch dem Gesamtgeist des Zionismus mich verbunden fühlen. Ich kann nicht mit einer Art von reservatio mentalis innerhalb einer großen Seelengemeinschaft, einer Idee, die klar und fest umschrieben ist, in einer Form mich hingeben, die von den Führern und der überwiegenden Mehrzahl der Geführten nicht anerkannt ist.

[1]) Ernst Elijahu Rappeport, ein „Heidenjude" (als solcher bezeichnet er sich selbst,) ist im „Juden" III S. 20—22 der Schrift Birnbaums entgegentreten. Ich habe den Aufsatz, der von den beiden Blicken redet, von dem Blick auf „das Volk als Material" und dem auf das „Volk als Jeschurun" nicht verstanden.

Daß diese Idee klar und fest umschrieben ist, wird freilich von unseren gesetzestreuen Gesinnungsgenossen, die über die Berechtigung und die Notwendigkeit des Anschlusses an die zionistische Organisation anderer Meinung sind, bestritten werden. Und sie können den Umstand ins Gefecht führen, daß sich diese Idee, wie ich es ja selbst geschildert, vielfach gewandelt hat, daß auch heute noch eine Polyphonie der Stimmen herrscht. Wir glauben aber genügend bewiesen zu haben, daß der beherrschende Grundton ein thorafeindlicher ist.

Ihr bewegt euch in einem Zirkel, schallt es uns entgegen. Ihr beklagt euch über die dem überlieferten Judentum feindselige Geistesrichtung innerhalb des Zionismus und ihr selbst seid es, die mit ihrem Fernbleiben eben dieser Geistesrichtung zum Siege verholfen haben. Und auch heute noch ist „die Orthodoxie am Scheidewege". Ein mannhafter Entschluß, und die Entwickelung des Judentums nimmt eine ungeahnte Wendung in ihrem Sinne.

Wer die Seelen der Menschen kennt, ihre Schwäche, ihre Abneigung, Gedanken und Empfindungen und vor allem ihr Tun unter das Gebot einer einschränkenden Welt- und Lebensanschauung zu stellen, wer weiß, wieviel leichter ihnen andächtig Schwärmen fällt als gut zu handeln, der wird diesen Optimismus nicht teilen. Dennoch verhehlen wir uns nicht, daß dieser Vorwurf nicht ernst genug genommen werden kann. Über seine Berechtigung wird endgültig die Geschichte entscheiden, auf die zurückschauend wir jetzt die Zurückhaltung der gesetzestreuen Koryphäen in der mendelssohnschen Ära ja auch anders werten als ihre Zeitgenossen. Und ich will Unna zugeben, daß es vielleicht ein schwerer Fehler war, daß das gesamte Ostjudentum nicht zur Zeit Herzls dem Zionismus sich angeschlossen hat. Vielleicht hätte diese Masse allein durch ihr Schwergewicht die religiös zersetzend wirkenden Elemente niedergehalten. Das deutsche gesetzestreue Judentum wird wohl auch für die Zukunft die Verantwortung tragen können, daß es sich s. z. nicht anders entschied und daß es auch heute der zionistischen Organisation sich nicht anschließt. Freilich

aus einem Grunde, auf den wir nicht stolz sein können, dessen wir uns aber ebensowenig zu schämen brauchen, da er in den Verhältnissen, die stärker sind als wir, gegeben ist. Wir sind selbst so bar ursprünglich jüdischer Kultur, die Unbedingtheit der Religion, die restlose Hingabe an das Göttliche, die Harmonie des menschlich-jüdischen kommt verhältnismäßig so selten bei uns in Persönlichkeiten zum Ausdruck, als daß wir hoffen dürften einer vielfach in sich gespaltenen und religiös zumeist widerstrebenden erdrückenden Majorität den Stempel unseres Geistes aufzudrücken, als daß wir es wagen könnten, die Erfolge, die wir in unserem Kreise mit G's Hilfe nun doch erreichen, indem wir im kleinsten Punkte die höchste Kraft sammeln, aufs Spiel zu setzen.

Im einzelnen habe ich die Gefahren, die sich aus einer Mitarbeit innerhalb der zionistischen Organisation für uns ergeben in dem Aufsatz „Achad Haam und das gesetzestreue Judentum" geschildert, auf den ich hier verweisen muß[1]).

Geringer schlage ich hier, wo es sich nicht um das Bekenntnis zum Nationaljudentum, sondern um die Mitarbeiterschaft an einem Ziele handelt, die Bedenken an, die aus religiösen Prinzipien erwachsen können. Es kann den Misrachisten, die ausdrücklich das Bekenntnis zum Nationaljudentum als dem gegenüber dem religiösen primären ablehnen und unter Zionismus allein das Streben nach Erreichung einer öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte verstehen, kein Verstoß gegen die Prinzipien des Judentums vorgeworfen werden. Da es, wie wir gesehen haben, (im Gegensatz zu dem durchaus eindeutigen nationaljüdischen Bewußtsein des nichts als Nationaljuden) über den Zionismus doch die verschiedenartigsten Anschauungen gibt, so darf der Misrachist mit einem gewissen Recht darauf verweisen, daß er trotz des von uns geschilderten zionistischen Gesamtgeistes ein Zionist seiner Gattung ist.

Dies Zugeständnis wird freilich von einer Richtung inner-

[1]) Jeschurun III S. 591 ff., vgl. besonders S. 626—630.

halb des gesetzestreuen Judentums Deutschlands bestritten. Von der Richtung, deren repräsentative Körperschaft der „Verband orthodoxer Rabbiner“ [1]) ist. Sie veröffentlichte bald nach der Gründung des Misrachi eine Resolution des Inhalts: „Die Prinzipien des Misrachi, als einer Fraktion innerhalb des Zionismus sind mit den Grundsätzen des überlieferten Judentums nicht zu vereinbaren.“

Sie stellt sich in dem Kampf, der zwischen S. R. Hirsch und S. B. Bamberger entbrannte, ob, wenn gewisse vom Religionsgesetz geforderte Kautelen geschaffen sind, die gemeinsame Arbeit mit Andersdenkenden in einem Verbande die Verletzung eines religiösen Prinzips bedeute, auf die Seite Hirschs und zieht aus diesem Streite, der s. z. nur um die Frage der Gemeindezugehörigkeit sich drehte, die Folgerungen für jeden Versuch des Zusammenschlusses religiös auseinandergehender Gruppen im Judentum. Was ich meinerseits darüber zu sagen habe, wolle man in meinem letzten Aufsatz [2]) nachlesen.

XXII.

Achad Haam sagt einmal: Die Orthodoxen rufen allen Andersdenkenden wie unsere Väter einst „den Feinden Judas“ zu: „Ihr habt nicht das Recht, mit uns am Bau des Heiligtums mitzuarbeiten“, mit dem Unterschiede aber, daß unsere Ahnen, die ihre Feinde von sich stießen, selbst Hand ans Werk legten, sie aber müßig die Hände in den Schoß legen und wünschen, daß lieber gar nicht gebaut werde, als daß die Ketzer den Bau errichten [3]).

Dies Wort hat mich immer bis in das Tiefste meiner Seele gekränkt, wie einen jeder schwere Vorwurf kränkt, auf den man nichts erwidern kann. Wir wollen die wahren Zionisten sein, aber wir haben wirklich nicht am Hause Gs. gebaut.

[1]) Ein V., der nur einen Teil der gesetzestreuen Rabbiner umfaßt. Neben ihm besteht die „Vereinigung traditionell-gesetzestreuer Rabbiner Deutschlands“. Doch gehören eine Reihe von Rabbinern beiden Verbänden gemeinsam an.

[2]) Oben S. 278 ff.

[3]) Am Scheidewege I S. 152.

Das soll nun anders werden, und die Augudas-Jisroel soll das Werkzeug sein.

Darf ich nicht für mich den Glauben beanspruchen, daß eines meiner Lebensprinzipien immer der Satz war חבר אני לכל אשר יראוך. Aber nur die wahre Liebe ist offen, nur der aufrichtige Freund tadelt. Eine Bewegung, aber, die weltbewegend werden will, kann nicht in einem Konventikel ihren Antrieb erhalten. Sie muß auch der Kritik und gerade ihrer besten Freunde sich auszusetzen gewillt sein und den Kern von Wahrheit, den jede Kritik enthält, der Beachtung wert halten. Und wenn ich ein Wort der Kritik wagen darf, so scheint mir, als ob wir wieder einmal in den Erbfehler verfallen wollen, statt schöpferisch die Hände zu regen, die ganze Bewegung auf den Kampf einzustellen, diesmal auf den Kampf gegen den Zionismus.

In einer Zeit, in der Menschenopfer fallen, blutig ohne Zahl, in der aus der so kleinen Schaar unserer gottbegeisterten Jünglinge uns die besten für immer entrissen werden, in der wir uns zusammenschließen müßten zu einer undurchdringlichen Phalanx, um durch die innere Stärke die Schwäche unserer Minderheit auszugleichen, in einer Zeit, in der Weltenreiche die größten Umwälzungen erleben seit Jahrhunderten und das Schicksal des jüdischen Volkes, wie vielleicht noch nie seit seinem politischen Untergang in seine Hand gegeben, da sollte wahrlich alles mögliche versucht werden, um, soviel das irgendwie bei den zweifellos oft vorhandenen gegensätzlichen Interessen möglich ist, eine gemeinsame Basis für jede das ganze jüdische Volk betreffende Aktion zu schaffen und alle Kräfte, statt daß sie sich in feindlichen Entladungen nach außen verzetteln, für die ungeheure Arbeit, die bei uns im Innern zu leisten ist, zu sammeln. Und vor allem sollte unser מיעוט nicht auf מיעוטי דמיעוטי zurücksinken, unsere Minderheit nicht noch mehr vermindert werden durch Abstoßen der Misrachisten. Das erste Lustrum der vorbereitenden Arbeit für die Weltorganisation wurde von der Frage beherrscht, ob der Gemeindeorthodoxe X die Beratungsbank in einer Vorstandssitzung der Agudas-Jisroel

soll drücken dürfen. Es scheint, als ob die nächsten Lustren nicht zu einem kleinen Teil durch den ebenso wichtigen Streit ausgefüllt werden sollen, ob dem Misrachist Y diese Funktion gestattet werden soll. Im Ernst! Ich kann die Genugtuung des „Israelit" über das Temperamentvolle der diesbezüglichen anderthalbtägigen (!!) Diskussion auf der letzten Tagung der Jugendorganisation in Würzburg nicht teilen. Für mich waren sie ein Wermutstropfen im Becher der Freude, die uns sonst über den glänzenden Verlauf erfüllen dürfte.

XXIII.

Soll ich noch einmal zusammenfassen, was ich über Nationaljudentum, Zionismus und gesetzestreues Judentum zu sagen hatte? Mir scheints als ob ich mich oft genug, ein wenig zu oft wiederholt. Ich denke, ich bin deutlich genug gewesen für den Leser, der mich verstehen will oder verstehen kann. Denn freilich am Können liegt's noch mehr als am Wollen. Auch das gesetzestreue Judentum in Deutschland ist „politisiert" und mit so gutem Erfolge, daß die meisten unter uns wie nur irgendein braver Bezirksvereinler auch die klarsten Worte nicht mehr lesen können, sobald sie nicht mit der alleinseligmachenden Devise abgestempelt sind, die ihnen suggeriert ist. Lautet diese: „Er ist ein Zionist, schlagt ihn tot!", dann prallt jeder Versuch, ihnen die Bedeutsamkeit und das relativ Wertvolle dieser Bewegung auseinandersetzen an ihrer Voreingenommenheit ab. Diese törichte Parteiverblendung, die unbelehrbar ist, kann natürlich ebenso Akademikern eignen, die in ihrem Berufe Treffliches leisten und hier gewöhnt sind abwägend zu urteilen und überlegt zu handeln. Und ob auch meine ganze Abhandlung darauf angelegt ist zu zeigen, daß mich vom offiziellen Zionismus eine unüberbrückbare Kluft trennt, ich werde darum nicht minder von „Unentwegten" das Opfer jener liebenswürdigen Parole. Demgegenüber kann ich als Akfivposten buchen, daß ein nicht kleiner Kreis von Männern, die an Intelligenz und echtjüdischem Fühlen keinem nachstehen, mich seiner Zustimmung versichert hat. Die

Weltorganisation der Aguddas Jisroel soll den Zusammenschluß aller Gesetzestreuen herbeiführen. In den Dienst dieser Aufgabe habe ich mich auch mit meinen Aufsätzen über den Zionismus gestellt[1]). J. W.



Von den litauischen „Moralisten“

ihrer Ideenwelt und ihrem ersten Führer.

Von Rabb. J. Weinberg, Pilwischki.

Einleitung.

Das Interesse für das geistig-sittliche Leben der Ostjuden hat durch die durch die Weltereignisse bewirkten politisch-geographischen Grenzverschiebungen eine begreifliche Steigerung erfahren. Innerhalb der literarischen „Kriegsindustrie“ nimmt das umfängliche Schrifttum über ostjüdische Dinge und Fragen einen beträchtlichen Raum ein. Der strategische Verlauf der Kriegsführung hatte zunächst die Besetzung Polens durch die Mittelmächte zur Folge, und ein enger Kontakt zwischen den Judenheiten Deutschlands und des Kongreßlandes wurde bereits in der ersten Kriegszeit hergestellt, in jenen „Flitterwochen“ der Ostjudenbegeisterung, als die Ostjuden Polens noch den ausschließlichen Gegenstand östlich-jüdischen Interesses bildeten. In diesem Umstand darf man wohl einen der Gründe — sicherlich nicht den einzigen Grund — für die Erscheinung erblicken, daß die allgemeine Aufmerksamkeit westjüdischer Kreise sich in weit höherem Maße den Juden Polens als denen Litauens zuwendete und auch das auf ostjüdische Dinge gerichtete Schrifttum mit Vorliebe die ersteren zum Gegenstand der Erörterung und Darstellung machte. Und

[1]) Eine Replik gegen die Kritik, die Jakob Rosenheim in seiner Aufsatzreihe „Nationalgefühl, Austrittsgedanke, Autonomie“ im „Israelit“ gegen den ersten Teil meiner Abhandlung gerichtet und auf die ich den Leser wegen ihrer wertvollen allgemeinen Ausführungen nachdrücklichst verweise, muß einer anderen Gelegenheit vorbehalten bleiben.

doch ist die eigene Bedeutung des litauischen Judentums, der ihm innewohnende Reichtum an Kräften des Geistes und seine führende Stellung innerhalb der geistigen Entwicklungsgeschichte des russischen Gesamtjudentums allbekannt; überdies sind die litauischen Juden, vermöge ihrer ganzen seelisch-intellektuellen Veranlagung, für ein tieferes Verständnis der Wesensart des deutschen Judentums und daher auch für eine innere Annäherung an das Westjüdische, namentlich an die westjüdische Orthodoxie, in besonderem Maße disponiert. So wird es verständlich, daß, während die Literatur über den Chassidismus in den Kriegstagen zu hoher Blüte gelangte und das Wissen vom Leben der Chassidim, ihrer „Rabbis“ und deren höfischer Lebenshaltung, Sitten und Tracht, Glaubensvorstellungen und Wunderwirkungen in die weitesten, ja fernstehendsten Kreise Deutschlands gedrungen ist — die geistige Physiognomie der litauischen Juden und die mannigfachen Bewegungen und Strömungen des litauisch-jüdischen Lebens aller Welt ein Geheimnis geblieben ist. Dieses Leben aber darf in verschiedenen Beziehungen unser lebhaftes Interesse in Anspruch nehmen, denn reich, überreich ist es an menschlichen Schattierungen und Charaktertönen; Geistesregsamkeit, Schaffenstrieb und Wissensdrang ist ihm in hohem Maße eigen. Von besonderer Bedeutung für die westliche Orthodoxie ist die Kenntnis der “תנועה מוסרית„ der „moralistischen Bewegung“, die innerhalb des litauisch-sammogetischen Judentums vor etwa einem Halbjahrhundert in die Erscheinung trat. Die „moralistische Bewegung“ hatte für das Judentum Litauens und Sammogetiens die gleiche Bedeutung wie seinerzeit der Chassidismus für die Judenheit Polens, der Ukraine und Podoliens; sie war auf die Befriedigung und Erfüllung der gleichen seelichen Bedürfnisse und Imperative gerichtet, aus deren Wurzel der Chassidismus erwuchs und seine expansiven Kräfte schöpfte. Das Zusammenwirken geschichtlicher Umstände mannigfacher Art hat dem litauischen Judentum ein eigenartiges Gepräge und jenen Sondercharakter verliehen, der

es sowohl in der Erscheinung wie im Wesen vom polnischen Judentum unterscheidet. Diese Wesensverschiedenheit reicht vollauf aus zur Erklärung jenes entgegengesetzten Verhältnisses des polnischen und des litauischen Judentums zur „Moralistischen Bewegung“ und deren älterer Schwester: dem Chassidismus. Während der Chassidismus das Judentum Polens ganz in seinen Bann zwang, ging die Mussor-Bewegung daran spurlos vorüber. Umgekehrt in Litauen. Dasselbe litauische Judentum, das sich gegen den neuen chassidischen Geist hermetisch abschloß und ihm jedes Verweilen in seinem Bereich gebieterisch verweigerte, dieses Judentum, das in den früheren Epochen der Sabbatai-Zwi-Wirren und des „Frankismus“ gleich einer ehernen Mauer den heftigen Stürmen eines Vulgärmystizismus trotzte —, dasselbe Judentum öffnet einer neuen religiösen Bewegung bereitwillig Tür und Tor, die bald in einen heftigen Wettkampf mit der des rabbinischen Judentums und deren anerkannten Trägern und Wortführern gerät. Freilich war der Mussor-Bewegung mitnichten jener Erfolg vergönnt, der dem Chassidismus beschieden war. Aus noch darzulegenden Gründen mußte ihr jede Massenwirkung versagt bleiben. Jhre Träger und Verkünder bilden noch heute ausschließlich Jeschiwa-Jünger, einige wenige Rabbiner und eine noch geringere Zahl von eigentlichen thorabeflissenen „Baale-batim“. Indessen kann dieser Umstand der eigentlichen Bedeutung der Bewegung keine Einbuße tun. Ungeachtet ihrer geringen Zahl ist es ihren Anhängern, dank ihrer Energie und ihrem starken Solidaritätsgefühl, doch gelungen, einen gewissen Einfluß auf das Gemeindeleben in Litauen und Samogetien zu gewinnen, mit dem nunmehr auch ihre Gegner im öffentlichen Wirken rechnen müssen. Sie wären unzweifelhaft kraft ihrer strammen Organisation und ihres mit einem glühenden Idealismus sich paarenden hochentwickelten sozialen Empfindens zu einer weit wichtigeren Rolle innerhalb der litauischen Orthodoxie berufen, litten sie nicht an innerer Zersplitterung und Differenzirung in mannigfache Gruppen und Konven-

ikel. Die an sich wenig zahlreiche Partei der „Baalemussor“ ist in folgende nach ihren örtlichen Mittelpunkten benannte Untergruppen gespalten: der Kelmer, Slabodkaer, Nowogrudoker und Lomzaer. Bei allen gemeinsamen Wesenzügen herrscht zwischen diesen verschiedenen Gruppen ein gegensätzliches inneres Verhältnis, ja Fremdheit. Freilich gibt diese Zersplitterung und inhaltliche Differenzierung der Grundidee selbst den Widersachern der „Moralisten“ — „Moralisatoren“ wäre übrigens adäquater — zum Einwand Anlaß, das System hätte, im Verhältnis zu seiner Jugend, einen allzu raschen Entwicklungsweg zurückgelegt — hätten doch noch alle jetzigen Häupter der Mussor-Kreise Rabbi Israel Salanter persönlich geschaut und seine Lehre mündlich übernommen! — woraus der Schluß gezogen wird, der heutige „Mursor“ wäre nicht mehr derselbe, wie er dem Geiste Rabbi Israels einst entstrahlte. Enthält auch dieser Einwand viel des Wahren, so ist doch nicht zu verkennen, daß diese im Laufe der Entwicklung zunehmende Klärung und Entfaltung der ursprünglich verschwommenen Charakterzüge und Eigentümlichkeiten jeder neuen Richtung gemeinsam ist, und mannigfach sind namentlich die Offenbarungsformen des religiösen Gedankens. Der Entwicklungsverlauf der Mussor-Idee würde höchstens von der Fülle und Mannigfaltigkeit der Hinneigungen und Impulse der religiösen Seele der litauischen Juden Zeugnis ablegen, denen die vielfältigen Schattierungen der Mussor-Idee zum Ausdruck verhelfen wollen. Unverkennbar sind bei allem die religiöse Gährung und die religiösen Emotionen, Bedürfnisse und Forderungen des Geistes: ein Kreis von Menschen, ausgezeichnet durch Thora- und Weltwissen, denen die religiös-sittlichen Fragen nicht Gegenstand des Wissens und der „Lehre“, sondern des tiefinnerlichen Erlebens sind, aus dem sein ganzes seelisch-sittliches Sein erwächst und er die Wunderkräfte des Glaubens und der Hingabe schöpft.

Für das psychologische Verständnis der Wesensart des litauischen Judentums ist die Ergründung des Charakters

der Mussor-Bewegung und ihrer mannigfachsten Ausstrahlung offenbar von großer Bedeutung. Auf das sittliche Selbstbewußtsein der orthodoxen Judenheit muß überdies die Entstehung einer Bewegung dieser Art stärkend und hoffnungerregend wirken, zeugt sie doch von der ganzen ursprünglichen Frische und dem Säftereichtum, der diesem Judentum innewohnt. Im Machtzenith des Materialismus und des religiösen Skeptizismus legt das im schweren Daseinskampf mit täglich sich erneuernden feindlichen Strömungen stehende alte Judentum immer von neuem Beweise seiner ungebrochenen Jugendkraft an den Tag; aus dem alten, in den Stürmen der Zeit sich entblätternden Stamm kommt neues, sich ewig verjüngendes Blühen!

Ein Umstand, der diese Bewegung in ein befremdliches Licht zu rücken geeignet ist, ist der Hauch des Geheimnisvollen, der sie umgibt. Und doch gehört diese Bewegung ganz der Gegenwart, und die Zahl derer, die ihre Anfänge miterlebt und ihre Schöpfer und Heroen von Angesicht zu Angesicht geschaut, ist Legion. Die Zahl ihrer wirklicheu Kenner ist in Litauen selbst gering, und der „Moralisten“ hat sich bereits die sagenbildende Phantasie bemächtigt. Fragt man einen „Baal-mussor“ nach dem Inhalt der neuen Lehre, so darf man folgender Erwiderung gegenwärtig sein: „Nicht Neues fordern wir, bloß daß man an jedem Tage eine Stunde der Beschäftigung mit den ספרי־מוסר weihe, die von den Herzenspflichten des Juden und von seinem Verhältnis zu seinem Schöpfer handeln. Wir wollen dem sittlich-erbaulichen Teil der Thora wieder zu einem Ehrenplatz im Beth-amidrach verhelfen, aus dem er aus mannigfachen Gründen verbannt worden ist. In praktischer Hinsicht zielt unser Verlangen dahin, daß der Jude neben der Beachtung der Gebote, Verordnungen und Bräuche sein Herz der Bildung des Geistes, der Verbesserung seines Charakters und Erhöhung seiner Tugenden zuwende.“ Wenn dem aber so ist, woher der Haß und die Furcht, von denen die Haltung ihrer Gegner ihnen gegenüber eingegeben ist? Und die Zahl ihrer

Gegner ist nicht gering, und es sind darunter Männer, denen man aus Geistesarmut und Schlechtherzigkeit entspringende grundlose Gehässigkeit, als was diese Gegnerschaft seitens der „Moralisten“ selbst häufig gebrandmarkt wird, nicht nachsagen kann: zu ihnen zählt, vielfach unbewußt, fast die Mehrheit der Rabbiner Litauens. Vor etwa zwei Jahrzehnten sind ihnen, anläßlich eines bekannten Streites, zahlreiche der namhaftesten älteren Rabbiner öffentlich entgegengetreten. Der Kownoer Rabbiner, Rabbi Zwi Hirsch Rabbinowitz זצ״ל berief aus diesem Anlaß eine Zusammenkunft der führenden litauischen Rabbiner, mit denen gemeinsam er dann einen Aufruf veröffentlichte, in dem das Volk aufgefordert wurde, sie zu meiden und zu verfolgen — eine Maßnahme, die nicht einmal gegen offenkundig antireligiöse Parteien in Anwendung gebracht wurde. Oder sind die „Baale-mussor“ in der Tat bloß „eine neue Sekte von Heuchlern und Frömmlern, die unter der Maske der Gottesfurcht auf die Irreführung des Volkes ausgehen? (So heißt es wörtlich im erwähnten Aufruf!) Allein da entsteht die Frage: Welche Zwecke verbanden sie mit dieser „Irreführung des Volkes“? Wohin ging das Bestreben? Welche Bewandtnis haben diese angeblichen Absichten mit der Forderung des Moralstudiums und der Charaktererziehung, des תקון־המדות? — Diese an die gegnerischen Rabbiner oft gerichtete Frage ist unbeantwortet geblieben — was eine hinreichende Antwort ist. Von einigen Rabbinern und Schriftstellern in den Spalten der hebräischen Tageszeitungen „Hameliz“ und „Hazefira“ (Jahrgang 1897) veröffentlichte Gegenartikel stellen eben bloß einseitige Anklageartikel dar, in denen zwar die Verfehlungen voll aufgezählt werden, auf das eigentliche System und die Grundanschauungen jedoch nicht eingegangen wird. Freisinnige Schriftsteller (zuerst Dr. Berdiczewsky, vgl. seine Schrift על הפרק V. Warschau 5660) waren es, die der Mussor-Richtung ein besseres Verständnis entgegenbrachten und für sie Partei ergriffen, natürlich hauptsächlich aus Abneigung gegen den litauischen Rabbinismus. In

letzter Zeit erschien im Verlag „Tuschija“ zu Warschau ein Buch von S. Rosenthal unter dem Titel: „Rabbi Israel Salanter, sein Leben, sein Werk und seine Schüler“ (רבי ישראל סלנטר, חייו, פעולותיו ותלמידיו Warschau 5671). Das Werk zeichnet sich durch ein reiches biographisches Material aus, ist indessen durch und durch tendenziös und vermag keineswegs ein getreues Bild von der Ideenwelt der „Baale-hamussor“ zu vermitteln. Einer Anregung des hochgeschätzten Herausgebers dieser Zeitschrift gern Folge leistend, werde ich mich in den folgenden Ausführungen der nicht ganz leichten Aufgabe unterziehen, den Lesern dieses Blattes eine möglichst klare Darstellung der „Mussor“-Lehre und der Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte dieser Richtung zu bieten. Das der Darstellung zugrunde liegende Anordnungsprinzip ist folgendes: Sie beginnt mit einer Schilderung des geistigen Milieus, aus dem die Mussor-Bewegung entstand und zur Entfaltung gelangte, wobei die Beziehungen zwischen dieser Lehre und den ihr wesensverwandten anderen Gedanken-Systemen aus früheren Epochen klargelegt werden. An die geschichtliche Darstellung knüpft sich die Würdigung der Persönlichkeit des Schöpfers der Bewegung, Rabbi Israel Salanters, und zwar in Anbetracht des Umstandes, daß wir in diesem Manne nicht allein den Gründer der Richtung, sondern auch den führenden Geist seiner Zeit und der gesamten religiösen Entwicklung erblicken müssen, ihren echtesten Niederschlag und Repräsentanten zugleich. Was das Mussor-System selbst anlangt, so beschränke ich mich auf die Wiedergabe dessen, was aus den Äußerungen Rabbi Israels selbst, sofern sie in den (leider wenigen) veröffentlichten Schriften oder Mitteilungen seiner Schüler zu meiner Kenntnis gekommen sind. Bezüglich des großen „Mussor-Streites“ מחלוקת המוסר werde ich mich mit einer allgemein gehaltenen Beleuchtung begnügen, ohne indessen auf eine Erwähnung von Namen und Einzelheiten aus naheliegenden Gründen eingehen zu können.



Amosstudien.

Von Dr. J. Sperber, Berlin.

Die folgenden Untersuchungen wollen die Integrität und Autenthie des B. Amos nachweisen, die Stellung dieses Propheten zum Kultus beleuchten und auf die Spuren der Thora, die sich in seinen Reden finden, hinweisen. Diese Arbeit richtet sich hauptsächlich gegen J. Wellhausen (Die kleinen Propheten, übers. u. erkl., 3. Aufl. Berlin 1898). Da Nowack und Marti in ihren Kommentaren zu diesem Buch sich ganz auf Wellhausen stützen und nur wenig neue Gesichtspunkte vorbringen, konnten wir sie nur selten berücksichtigen. Dagegen konnten wir nachträglich zu unserer Freude feststellen, daß wir in vielen Punkten mit Josef Halévy (Recherches bibliques, Bd. III, Paris 1905, p. 588—670, 724—744) zusammengetroffen sind — ein Beweis für die Richtigkeit unserer Ansicht.

I.

Die Integrität und Autenthie des Textes.

Nach 1, V. 2 thront Gott in Zion und Jerusalem und hält von dort aus Gericht über die Völker ab. Jerusalem ist also für den Propheten, dessen prophetische Sendung sich fast ausschließlich gegen den Nordstaat richtet, der Sitz Gottes und somit die Stätte des wahren Kultus[1]). Marti (Komm. z. St.) hält diesen Vers für die theologische Glosse eines nachexilischen Lesers, da es auffallend ist, daß das Gericht, welches das Nordreich treffen soll, von Zion ausgeht, während doch einerseits Juda bei Amos nicht bevorzugt wird und ihm andererseits Gott auch in Bethēl erscheint (9, 1). Über das Verhältnis unseres Propheten zu Juda wollen wir w. u. handeln. Was jedoch den zweiten Einwand Marti's betrifft, so läßt sich dagegen einwenden, daß zwar Gott dem Propheten in Bethēl erscheint, aber nur um ihm dort die Vernichtung des Nordstaates

[1]) Vgl. darüber Abschnitt II.

zu verkünden. Vom Tempel in Bethel aus wird die Zerstörung dieses Altars und die Vernichtung des Nordstaates angekündigt. Unser Vers ist jedoch die Einleitung zum allgemeinen Völkergericht, das sich nicht etwa gegen Juda oder Israel allein, sondern gegen alle syrischen Völkerschaften richtet. Dieses Gericht hält Gott in Zion ab.

V. 11—12. Die Strafverkündigung gegen Edom wird von Wellhausen beanstandet, weil erstens Edom erst bei der Zerstörung Jerusalems gegen Juda feindselig aufgetreten ist und weil es zweitens zu Am Zeit Juda unterworfen war. Dagegen ist zu bemerken, daß es sich hier nicht um das Verhalten Edoms gegen Juda allein, sondern auch um das gegen Israel handelt. Nach V. 6 u. 9 war Edom der Stapelplatz für den Sklavenhandel. Die Gazener und Tyrer haben friedliche Flüchtlinge[1]), die sich zu ihnen geflüchtet haben, an Edom verkauft, die sie wahrscheinlich an andere weiter verkauft haben. Ferner war nicht ganz Edom Juda um die Zeit unterworfen. Amaṣia hatte ihnen bloß ihre Hauptstadt Selaʿ abgenommen (2. K. 14, 6) und es ist anzunehmen, daß sie aus Rachsucht beim Krieg zwischen Joaš und Amaṣia in die judäischen Gebiete, die ihnen benachbart waren, plündernd und mordend eingefallen sind (Rech. bibl. II, 219).

Die Strafverkündigung gegen Juda (II, 4—5) wird von W. als Interpolation angesehen. Die Übertretung der Thora ist nicht eine einzige flagrante Handlung, die man Juda vorwerfen kann, wie es der Prophet den anderen Völkern gegenüber tut. Ferner wird hier Juda im Gegensatz zu den anderen Völkern kurz und in allgemeinen Phrasen abgetan. Vor allem wäre es aber undenkbar anzunehmen, Am solle alle Nachbarvölker Israels behandeln, ohne sich an Juda zu wenden. Ja, wenn uns die Strafverkündigung gegen Juda nicht überliefert wäre, so müßten wir eine große Lücke empfinden. Die Einwände W.'s lassen sich leicht widerlegen: 1. Wenn Am Juda

---

[1]) גלות שְׁלֵמָה friedliche Flüchtlinge, wie Gen. 34, 21 שְׁלֵמִים (Rech. bibl. II, 218).

nicht solche einzelne verbrecherische Handlungen vorwirft wie den Nachbarvölkern, so sind diese in Juda wahrscheinlich nicht verübt worden. Seine Vergehen werden wie die Israels auf dem religiösen und sozialen Gebiet liegen. Diese gehen aber aus dem Abfall von Gott hervor. Er zieht alle Sünden nach sich und ist die Quelle alles Übels. — 2. Der Prophet betrachtet Juda und Israel als ein Volk (vgl. 2, 9; 3, 1—8; 6, 1—7); er verweilt bei Juda kurz, weil er bei Israel ausführlich sein will. Die religionsgeschichtlichen Folgen, die sich aus der Autenthie dieser Verse ergeben, werden w. u. behandelt werden.

2, V. 10 soll sich nicht nur durch seine prosaische Form, sondern auch durch seine hinter V. 9 auffallende Stellung als Nachtrag eines Späteren verraten, dem der Hinweis auf den Auszug aus Aegypten hier nicht fehlen durfte, der aber in der „Eile" vergessen hat, daß es Am nur auf den Widerspruch zwischen der Ausrottung der Emoriter durch Gott und der Annahme emoritischer Art durch Israel ankommt (Marti). Von dem angeblichen Widerspruch, auf den es Am hauptsächlich ankommen soll, ist im Text keine Spur zu finden. Worauf es Am ankommt, ist: Israel die Undankbarkeit gegen Gott vorzuwerfen. Deswegen führt er Bilder aus der Vergangenheit vor, um darzutun, wie Israel seine Errettung vor mächtigen Feinden und seine Existenz als Volk nur Gott zu verdanken hat. Der Auszug aus Aegypten konnte hier ebensowenig wie in 3, 1; 9, 7; ferner Jer. 2, 6f. fehlen[1]). Durch den Schluß לרשת את ארץ האמרי, der auf V. 9 Bezug nimmt, ist die Ursprünglichkeit der jetzigen Reihenfolge von V. 9—10 gesichert.

3, V. 7. Dieser Vers wird von Marti wegen seiner Struktur und theologischen Haltung ebenfalls für sekundär erklärt. Dagegen ist zu bemerken: דבר ist das Droh-

[1]) Marti erklärt zwar 3, 1 b ebenfalls als Glosse eines Späteren, der nicht Nordisrael vor Juda ausgezeichnet wissen wollte. Vgl. dagegen 9, 7, wo ebenfalls der Auszug aus Aegypten angeführt wird, ohne daß man versucht hätte, die Stelle dem Propheten abzusprechen.

wort, dessen Eintreffen durch den Propheten verkündet werden soll (vgl. Jes. 9, 7). Der Prophet wird beauftragt, es zu verkünden und kann sich diesem Auftrag nicht entziehen, auch wenn er es möchte (vgl. Jer. 20, 7 ff.). Der Zusammenhang von V. 7—8 ist also folgender: Ebenso wie beim Brüllen des Löwen jedermann von Furcht befallen wird, ebensowenig kann sich der Prophet dem göttlichen Auftrag entziehen. V. 7 ist Einleitung und Begründung zu V. 8. Wie in Jes. 6, Jer. 1 liegt hier eine Prophetenweihe vor. Die Visionen in Kap. 7—9 sind Bestätigung und Ausführung von V. 8 (vgl. Rech. bibl. III z. St.).

3, 14 b wird von W. als Glosse erklärt, da vorher und nachher vom tollen Treiben der Großen in Samarien die Rede ist, das doch nicht an den Altären gerächt werden kann. W. verkennt, daß bei Am der falsche Kultus die Quelle alles Übels ist; vgl. 2, 8, wo geklagt wird, daß sie auf geptändeten Kleidern bei allen Altären Gelage abhalten. Deren Vernichtung bedeutet die Aufhebung der Ursache für alle Schäden, vgl. bes. 7, 9. Dort wird als Strafe für die Sünden die *Zerstörung der Höhen* und die Vernichtung des Königshauses angedroht. — Durch 2, 8; 4, 4 (באו בית אל ופשעו הגלגל); 7, 9 ist die Autenthie unserer Stelle gesichert.

4, 13 wie 5, 8—9 und 9, 5—6 werden von W. ebenfalls als spätere Glossen erklärt. Sie sind Doxologien, die einer späteren Zeit angehören. Betrachtet man jedoch diese Stellen in ihrem Zusammenhang, so ersieht man, daß sie überall auf eine Strafandrohung folgen. Da ist es nur natürlich, daß der Prophet Gott als allmächtigen und unumschränkten Beherrscher des Weltalls preist. Er will damit sagen: fürchtet Euch vor Gott, der alles vermag, der die Natur erschaffen und sie beherrscht[1]). Durch die *dreifache* Wiederholung dieses Gedankens bei unserem Propheten in derselben stilistischen Anordnung ist die Autenthie unserer Stelle gesichert. Die Straf-

[1]) Deutlich ist dieser Gedanke in Jer. 5, 22 ausgesprochen.

androhung, die W. an unserer Stelle vermißt, ist nach Halévy (a. a. O. S. 617) in כה (4, 12) enthalten. So, wie es Sodom und Amora ergangen ist, soll es Israel ergehen.

In 5, V. 1—17 scheidet Marti folgende einzelne, für sich stehende Stücke aus: I. V. 1—3, das mit dem folgenden keinen Zusammenhang haben soll. II. V. 4—17, das in folgende Teile zerfallen soll: 1. V. 4—6. 2. V. 7—13 (exl. V. 8 f., 13). 3. V. 14 f. 4. V. 16 f. Beim Vergleichen sehe man, daß die Teile 1 und 3, sowie 2 und 4 zusammengehören, so daß wir zwei voneinander getrennte Reden vor uns haben: 1. V. 4—6, 14, 15, 2. V. 7, 10—12, 16, 17. Gegen diese Einteilung lassen sich folgende Einwände erheben: Es geht nicht an, die Klage über den Untergang Israels (V. 1—3) vom folgenden zu trennen. Der Zusammenhang, den M. zwischen den beiden Partien vermißt, ist folgender: Klage über den Untergang des Nordstaates, der deshalb eintreten muß, weil sie von Gott abgefallen sind und den Götzen dienen. Deshalb fordert sie der Prophet (V. 4) auf, zur rechten Zeit (V. 6) zurückzukehren und sich vom falschen Kultus in Bethel, Gilgal und Beerseba loszusagen; denn diese werden ebenfalls zerstört werden[1]). V. 5 ist dabei die Antithese und V. 6 die Erklärung zu V. 4. V. 7, der eine Beschreibung ihrer Untaten enthält, bezieht sich auf die in דרשו (V. 6) enthaltenen Personen, mit dem in der Bibel häufigen Übergang der Rede von der 2. zur 3. Person. V. 8—9 enthalten eine Schilderung der Schöpfermacht Gottes, der in V. 6 genannt ist, und unterbrechen die Schilderung von ihrem frevelhaften Treiben, die sich in V. 10 fortsetzt. In V. 11—12 folgt die Strafandrohung sowie kurze Begründung derselben. Wer klug ist in solcher Zeit, schweigt, denn es ist eine böse Zeit (V. 13). Bei solch' falschen und ungerechten Richtern, wie es in Israel gibt, kann niemand sein Recht durchsetzen[2]).

[1]) Vgl. unsere Bemerkungen zu 3, 14.

[2]) Marti erklärt diesen Vers für eine Interpolation und bezieht ihn auf die Warner des Volkes, denen geraten werden soll zu schweigen. Er meint, Am hätte dann selber seine Warnung nicht befolgt, da er in solcher Zeit aufgetreten ist. Wellhausen bezieht ihn dagegen auf diejenigen, die bei Gericht ihr Recht fordern.

Damit endigt der erste, größere Teil der Rede. Mit der Aufforderung, das Gute aufzusuchen (V. 14), kehrt Am zu V. 4 zurück. V. 14—15 enthalten eine positive Aufforderung, wie sie ihr Leben gegenüber ihren jetzigen Untaten ändern sollen. Wenn sie das Gute aufsuchen, dann wird Gott mit ihnen sein (V. 14), im Gegensatz zu der in V. 6b angekündigten Strafe, wenn sie es zu tun unterlassen. V. 15 stellt sich in den Gegensatz zu V. 7 u. 10. Jetzt verdrehen sie das Recht und hassen den, der Beweise erbringt. Im Gegensatz dazu fordert sie der Prophet auf, das Böse zu lassen und das Recht einzuführen; vielleicht wird sich Gott erbarmen.

(V. 10) שָׂנְאוּ בשער מוכיח	שִׂנְאוּ רע ואהבו טוב (V. 15)
(V. 7) וצדקה לארץ הניחו	והציגו בשער משפט (V. 15)

Weil sie aber dieser Aufforderung keine Folgen leisten, tritt die Katastrophe ein (V. 16—17). Sie, die jetzt jeden zum Schweigen bringen und ihm sein Recht entziehen (V. 13), werden selber laute Klage auf allen Orten anstimmen, wenn Gott strafend durch ihre Mitte ziehen wird (V. 16—17).

6, V. 2. Wie Kalne, Hamat und Gat erlegen sind, so soll auch Samarien erliegen. Dies ist nach W. der Sinn unserer Stelle. W. erklärt auf Grund dieser Interpretation diesen Vers als Glosse eines Späteren, da diese Städte erst in späterer Zeit erobert worden sind. Doch hat Halévy (Rech. bibl. III, 631f.) eine befriedigende Erklärung zu unserer Stelle gegeben. Am will hier sagen, daß Juda und Israel kein Recht haben, sich über ihr Schicksal zu beklagen. Sie sollen doch nach den Gebieten ihrer Nachbarn sehen und sagen, ob die es besser haben als sie. Von Kalne, Hamat und Gat wird also nicht ausgesagt, daß sie erobert worden sind. Im Gegenteil, sie bestehen, sind aber nicht besser daran als Israel oder Juda.

V. 9f. wird von W. ebenfalls beanstandet, denn vorher und nachher (V. 11 ff.) ist nicht von Pest und Seuche, sondern von politischer Vernichtung die Rede. V. 9—10 stören den Zusammenhang, da sich V. 11 an V. 8 gut anschließt. W. hat

dabei übersehen, daß Exil und Seuchen oder massenhaftes Sterben zusammen als Strafe für die Sünden angedroht werden. Vgl. Kap. 5, wo neben der Androhung des Exils (V. 5) das massenhafte Sterben (V. 16) angedroht wird. So ist auch die Drohung in 9, 4 zu verstehen. Wenn sie in Gefangenschaft getrieben werden, wird hernach das Schwert sie töten. Darunter kann nur die Pest verstanden werden, welche nach großen Kriegen aufzutreten pflegt. Auch aus Jes. 5, 13—14 geht deutlich hervor, daß neben dem Exil massenhaftes Hinsterben als Strafe erscheint. Die beiden Erscheinungen gehören zusammen, weil die letztere natürliche Folge der ersteren ist. Durch diese Belege ist also die Autenthie unserer Stelle gesichert.

9, 8—15 wird von W. dem Propheten abgesprochen. Am kann sich doch nicht so weit vergessen haben, meint W., nachdem er in 9, 1 ff. die vollständige Vernichtung Israels geweissagt hatte, gleichsam in einem Atemzug, dessen Wiederherstellung zu verkünden. Diese Methode der Interpretation geht von der falschen Voraussetzung aus, daß der Prophet, der Strafprophetien verkündet, nicht auch den Trost bieten darf. Vgl. dagegen besonders Jer. 1, 10, wo Jer in seiner Weiheprophetie den Auftrag erhält nicht nur zu zerstören, sondern auch zu b a u e n und zu p f l a n z e n. Was dort Jer von sich aussagt, gilt auch von den übrigen Propheten, wenn sie es auch nicht deutlich ausgesprochen haben. Der Prophet ist nicht der unbarmherzige Strafredner, der nur Böses zu verkünden hat. Er zerstört, um zu bauen, nicht aus Liebe zum Niederreißen. So kann es den unbefangenen Leser nicht wundern, daß Am seine Weissagungen mit einer Trostprophetie beschließt, nachdem er im Vorhergehenden dem Volke in scharfen Worten seinen Untergang verkündet hatte[1]). Schon die Bitte um Vergebung, da Jakob sonst nicht bestehen könnte (7, 2, 5), ferner die Bezeichnung Israels als m e i n Volk (עַמִּי)

[1]) Vgl. ferner Jer. 4, 27; 5, 10 18, wo mitten in der Strafrede einschränkende Trostworte vorkommen.

auch in den Strafreden (7, 8. 15; 8, 2) beweisen, daß die Liebe des Propheten zu seinem Volk auch bei Verkündigung von schwerer Strafe nicht geschwunden ist. Ferner beweisen 5, 15. 7, 36, daß die Hoffnung auf die Wiederherstellung immer bestanden hat. Die schwerste Strafe, das Exil, ist für Am nicht die vollständige Vernichtung des Volkes, sondern nur eine Prüfung desselben, aus dem es geläutert hervorgehen wird (s. w. u. ferner Halévy a. a. O. zu 9, 7). Diese allgemeine Betrachtung bereitet uns auf die tröstende Prophetie von 9, 7 ff. vor; ja wir würden eine Lücke empfinden, wenn sie fehlte.

Doch lassen sich außer diesen allgemeinen Punkten noch weitere starke Beweise für die Autenthie dieser Prophetie erbringen. Vor allem soll die Bedeutung von 9, 7 festgestellt werden. Wellhausen und nach ihm Marti fassen diesen Vers als den Schluß der vorangehenden Strafrede auf. In ihm soll nach Marti (Wellhausen ist vorsichtiger) die Prärogative Israels vor den anderen Völkern geleugnet werden. Israel habe niemand was voraus. Ohne auf die Frage einzugehen, ob Am hier die Auserwählung Israels leugnet (vgl. dagegen 2, 10, 11. 3, 2), sei darauf hingewiesen, daß V. 7 zur folgenden Prophetie gehört. Am will hier nicht, wie Halévy mit Recht bemerkt, eine geschichtliche Vorlesung über den Ursprung der Philister halten, sondern er sagt, daß ebenso wie Gott einst Israel aus Ägypten befreit habe, er es auch aus dem Exil, das ihm jetzt bevorsteht, befreien wird. Denn das Exil ist eine Prüfung für das Volk, aber nicht eine vollständige Vernichtung desselben (V. 10). Die Sünder werden zugrunde gehen, aber nicht das ganze Volk. Ferner ist zu beachten, daß sich die Strafrede Am gegen Israel richtet (ממלכה החטאה, V. 8), dagegen unter בית יעקב (V. 8), das nicht vernichtet werden soll, Juda zu verstehen ist. Diese Gegenüberstellung von Israel und Juda, wobei ersterem der Untergang verkündet, dem letzteren jedoch Schonung verheißen wird, tritt uns nachher auch bei Hos. 1, 7 entgegen (vgl. ferner Jes. 28, 1—4 mit 5—6). Diese stimmt mit den uns bekannten Anschauungen des Propheten, daß der Untergang des Volkes die Strafe für den Götzendienst ist. Juda,

das das Heiligtum birgt, bleibt bestehen, und soll im Gegensatz zu dem zerstörten Nordstaat wieder errichtet werden[1]) und die Bedeutung erlangen, die es vor dem Abfall des Nordreiches hatte. Doch nicht Juda allein, auch Israel, das aus Exil gereinigt hervorgeht, wird wiederhergestellt und darf sein Land glücklich bewohnen (V. 14f.).

Einige sprachliche Einzelheiten sollen die Zugehörigkeit dieses Abschnittes zum Buche Amos beweisen.

(5, 15) שארית יוסף, (1, 8) שארית פלשתים	(V. 12) שארית אדום
בתי גזית בניתם ולא תשבו בם כרמי חמד נטעתם ולא תשתו את יינם (5, 11)	ובנו ערים נשמות וישבו ונטעו כרמים ושתו את יינם וג׳ (V. 14)

Was dort als Strafe verkündet wird, wird hier in einen Segen verwandelt.

שב שבות (ib. V. 14) setzt nicht das Exil voraus. Die beste Erklärung dieses Ausdruckes bleibt mit Rücksicht auf Hi. 42, 10 die von Barth (ZDMG Bd. 41, S. 618, Anm. 1). Danach bed. es „das Zerfahrene wieder in Ordnung bringen“.

Auch die Verkündigung, daß Gott sein Volk Israel in sein Land pflanzen wird und daß es nicht mehr aus demselben herausgerissen wird (V. 15), darf nicht befremden. Wenn Am die Strafreden so oft mit der grausamen Vorführung des Exils zu beschließen pflegte, so ist es nur natürlich, daß beim Bild der glücklichen Zukunft der Zug vom ungestörten Wohnen auf der heimatlichen Scholle nicht fehlen durfte.

II.

Amos' Stellung zum Kultus.

Nach W. soll Am keinen Unterschied zwischen wahrem und falschem Kultus, zwischen legitimer und illegitimer Kultusstätte machen. Seine Polemik richte sich gegen den Kultus an sich (7, 9), einerlei ob er gesetzlich oder ungesetzlich ist. Bethel, Gilgal und Beerseba nenne er nicht

[1]) הַנֹּפֶלֶת (9, 11) wird Juda deshalb genannt, weil der Nordstaat von ihm abgefallen ist (Qimchi z. St.).

als abgöttische Heiligtümer, sondern als glänzende Stätten des Kultus, in dessen falscher Wertschätzung ihre Sünde bestehe (5, 4—5). W. wirft diese Bemerkungen hin, ohne sie zu beweisen. Die Stellen, die gegen seine Hypothese sprechen, spricht er Am ab. Wir glauben die Authenthie dieser Stellen mit guten Gründen nachgewiesen zu haben. Wenn wir nun alle Aussprüche Am, in denen er sich gegen den Kultus richtet, miteinander vergleichen, so gewinnen wir ein ganz anderes Bild von seiner Stellung zu demselben.

Es muß vor allem auffallen, daß der Judäer Am wohl den illegitimen Kultus im Nordstaat bekämpft, sich aber mit keinem Wort gegen den legitimen in Jerusalem wendet. Im Gegenteil, Gott thront nach ihm in Zion und hält von dort aus Gericht über die Völker ab (1, 2). Zion ist also für ihn der Sitz der göttlichen Herrlichkeit. Dagegen kündigt der Prophet der versammelten Menge in Bethel neben dem Untergang des Königshauses auch die Zerstörung der Höhen und der Heiligtümer Nordisraels an (7, 9). Diese Stelle konnte von keinem Ausleger Am abgesprochen werden[1]. Wir vermissen eine solche Verkündigung gegen den Tempel von Jerusalem. Da sich fast sämtliche Reden Am gegen den Nordstaat richten, muß der Kultus desselben einen breiteren Raum in seinen Prophetien einnehmen als der in Jerusalem. Doch stimmt es nicht, daß der Prophet Juda gar nicht berücksichtigt. In 6, 1 wendet sich Am gegen Zion und Samarien gemeinsam, ebenso in 2, 9—10 und in 3, 1. In der Rede, in der Am Rundschau über die Völker abhält und ihnen schwere Strafe androht, fehlt auch Juda mit seinen Vergehen nicht. Gerade Juda werden rein religiöse Sünden vorgeworfen: daß sie die Lehre Gottes verworfen, seine Gebote nicht beobachtet

---

[1]) מקדשי ישראל und במות ישחק sind wie במות יהודה (Mi. 1, 5) nur illegitime Höhen. Für das legitime Heiligtum werden folgende Ausdrücke gebraucht מקדש ד׳ (Jos. 24, 26) מקדשי בית ד׳ (Jer. 51, 51) מקדשי אל (Ps. 73, 17) מקדשים Lev, 26, 31, Ez. 21, 7 (Rech. bibl. III, 648 f.). Damit fällt W.'s Einwand weg, der unsere Stelle auf die legitimen Heiligtümer beziehen will.

und von dem Götzendienst sich haben verführen lassen. Wenn nun der Kultus an sich, einerlei ob legitim oder illegitim, die Quelle alles Übels ist, wie es W. will, warum wird nicht auch dem Tempel in Jerusalem die Zerstörung angedroht wie den Höhenheiligtümern des Nordstaates? Diese Tatsache allein beweist zur Genüge, daß Am wohl einen Unterschied zwischen legitimen und illegitimen Kultusstätten macht.

Zu diesem Resultat gelangen wir nicht nur durch das angeführte negative Zeugnis, sondern vielmehr durch die positiven Beweise, wie sie uns im B. Amos vorliegen. Mit scharfen Worten geißelt Am das Treiben des Volkes an seinen Kultusstätten. Auf gepfändeten Gewänden strecken sie sich hin und halten wüste Gelage ab. Beugung des Rechtes, Bedrückung der Armen, schwere Verfehlungen gegen das Gesetz sind an der Tagesordnung (2, 6ff.). Doch nicht nur gegen die moralischen und sozialen Schäden, die dort ihren Nährboden finden, polemisiert er, sondern auch gegen ihren Kälberdienst (8, 14[1]), vgl. mit Hos. 8, 5, 6). Mit beißender Ironie ruft er ihnen zu, sie möchten doch fortfahren, nach Gilgal und Bethel zu pilgern, und dort ihre Opfer darzubringen, wie sie es lieben (4, 4—5). Daß in diesen scharfen Worten eine Verwerfung des Kultus an den genannten Stätten ausgesprochen ist, ist für jeden, der die Verse in ihrem Zusammenhang liest, klar. Das geht erstens aus der Wiederholung der Imperative hervor (Rech. bibl. III z. St.), ferner aus dem Nachsatz „denn so liebet ihr es, Haus Israel“ (V. 5) und endlich aus der in V. 6 ff. angedrohten Dürre und Hungersnot. Es ist daher völlig unverständlich, wie W. behaupten kann, daß Am an dieser

---

[1]) W. spricht אשמת שמרון dem Propheten ab, da Am 1. nie Samarien für Israel gebrauchen, 2. nie gegen die Besonderheit des Kultus polemisieren soll. Ad 1 vgl. 6, 1, wo Samarien wohl für Israel gebraucht wird. Gegen das zweite Argument vgl. unsere Ausführungen im Text. Wir werden unter dieser Bezeichnung den Namen eines Götzen zu vermuten haben, vgl. אשימא (2. K. 17, 30).

Stelle den Ritus beschreibe, ohne gegen ihn zu polemisieren. Am wirft hier vielmehr dem Volke vor, daß es seine Opfer in Bethel und Gilgal darbringt, statt an der von Gott geweihten Stätte in Jerusalem. Dies geht auch aus V. 4—6 hervor. דרשוני וחיו (V. 4) wird durch דרשו את ד׳ (V. 6) erklärt. Die letztere Phrase ist Dt. 12, 5 entlehnt (לשכנו תדרשו)[1]. Sie werden aufgefordert, im Gegensatz zu ihrem bisherigen Treiben, Gott d. h. seine Wohnstätte aufzusuchen. Damit hat Am einerseits eine unzweideutige Verwerfung des Kultus im Nordstaat, andererseits eine Legitimierung desjenigen in Jerusalem ausgesprochen.

Über den von ihm bekämpften Kultus hat sich Am. andeutungsweise geäußert (4, 4f.)[2]; worin jedoch der wahre Kultus besteht, das braucht er seinen Zuhörern nicht auseinanderzusetzen. Daraus dürfen wir den Schluß ziehen, daß der Prophet die Thoravorschriften bei seinen Zuhörern als bekannt voraussetzt.

III. Die Spuren der Thora bei Amos.

Es sei uns gestattet, zum Schluß auf die Spuren der Thora in Sprache und Anschauung des ältesten Propheten hinzuweisen. Vor allem fällt uns auf, daß wir bei Amos, dem ältesten schriftstellerischen Propheten, einen fest ausgebildeten Stil treffen. Dies setzt doch eine ältere Literatur voraus, von der der junge Prophet beeinflußt worden ist. W. hat diese Schwierigkeit wohl empfunden und meint deshalb, daß die Ausbildung des prophetischen Stils zweifellos nicht erst durch die Schrift, sondern durch die mündliche Rede

---

[1]) Vgl. Hoffmann, Deuteronomium S. 138.

[2]) An den genannten Orten werden sich Bräuche herausgebildet haben, die wohl zum Teil von den Vorschriften der Thora abwichen, uns aber unbekannt sind. Auf einen solchen Brauch bezieht sich auch לשלשת ימים מעשרתיכם (4, 4). Dagegen bez. sich וקטר מחמץ תודה (V. 5) auf Lev. 7, 12, wonach חמץ der Hauptteil des תודה ist, wozu die מצות als Zugabe erfolgen. Vgl. Hoffmann, Leviticus I 249.

geschehen ist. Daß diese Deutung eine Ausflucht ist, wird jeder unbefangene Beurteiler zugeben. Es soll ferner darauf hingewiesen werden, daß Am mit seinen Forderungen nicht etwa als einer Neuerung auftritt, sondern nur die Erfüllung des alten Gesetzes fordert. Auch der Hohepriester von Bethel klagt ihn nicht der Neuerung auf dem religiösen Gebiet an, sondern sagt von ihm nur, daß er den Untergang des Königshauses und das Exil verkünde. (Halévy, III. S. 740)[1]. — Diese zwei Gesichtspunkte allein würden genügen, um Am Bekanntschaft mit der Thora zu beweisen. Doch finden sich außerdem eine Anzahl von sprachlichen und sachlichen Berührungen unseres Propheten mit der Thora, die einen unverkennbaren Einfluß der letzteren auf den ersteren beweisen. Diese Berührungen beziehen sich nicht nur auf die von der Kritik als ältere Bestandteile anerkannten Teile der Thora, sondern auch auf diejenigen, die einer späteren Zeit zugewiesen werden. Wir lassen sie hier folgen[2]:

Am	JE.
1, 11 על רדפו בחרב אחיו.	JE (Ge 27, 40) על חרבך תחיה.
2, 8 ועל בגדים חבלים יטו.	E (Ex. 22, 25) אם חבל תחבל שלמת רעך.
3, 14 ביום פקדי פשעי ישראל עליו.	E (Ex. 32, 34) וביום פקדי ופקדתי עליהם וג׳.

Ferner geht הרחיב גבול 1, 13 auf Ex. 34, 24 (J) und Dt. 12, 20; 19, 8 zurück. Daß Edom ein Bruder Israels ist (1, 11), erfahren wir aus Gen. 25, 21—26 (J) und Nu. 20, 14 (E); ferner geht die Erwähnung von der Erweckung der Propheten (2, 11) auf Nu. 11, 24—29 (E) zurück.

---

[1]) Dies geht besonders daraus hervor, daß der Hohepriester in seiner Anklage (7, 11) die Verkündigung von der Zerstörung der Höhenheiligtümer übergeht.

[2]) In der Bezeichnung der sogen. Quellenschriften folgen wir C. Steuernagel, Einleitung in das A. T., Tübingen 1912.

Am	Dt.
1, 6 (u. s.) על הגלותם גלות שלמה להסגיר לאדום.	23, 16. לא תסגיר עבד אל אדוניו.

2, 4 על מאסם את תורת ד׳[1] וחקיו לא שמרו וג׳ Ausdrücke, die für das Dt. charakteristisch sind, vgl. 4, 44f. 6, 20. 17, 19 u. s.

Am	Dt.
4, 4 לשלשת ימים מעשרתיכם.[2]	14, 28 מקצה שלש שנים וג׳
4, 9 הכיתי אתכם בשדפון ובירקון וג׳.	יככה ד׳ וג׳ ובשדפון ובירקון וג׳ 28, 22 vgl. mit 39-41
4, 10 שלחתי בכם דבר בדרך מצרים[3]	וד׳ אמר לכם לא תספון לשוב בדרך הזה עוד 17, 16
4, 13 ודרך על במתי ארץ.	ירכבהו על במתי ארץ 32, 13
5, 6 דרשו את ד׳	לשכנו תדרשו וג׳ 12, 5
בתי גזית בניתם ולא תשבו בם כרמי חמד נטעתם ולא תשתו את יינם 5, 11	בית תבנה ולא תשב בו כרם תטע ולא תחללנו 28, 30
5, 8 להקטין איפה ולהגדיל שקל וג׳.	לא יהיה לך בביתך איפה ואיפה גדולה וקטנה 28, 15
9, 14 ושבתי את שבות עמי ישראל וג׳.	30, 3 ושב ד׳ אלדיך את שבותך וג׳.

Am	PC.
2, 7 חלל את שם קדשי.	vgl. Lev. 20. 3; 22, 2, 32.
5, 12 לקחי כפר.	Nu. 35, 31[4] ולא תקחו כפר לנפש רצח.
ib. 17 כי אעבר בקרבך.	Ex. 12, 12 ועברתי בארץ מצרים.
6, 1 נקבי ראשית הגוים	Nu. 1, 17 אשר נקבו בשמות
ונגש חורש בקוצר ודרך ענבים במשך הזרע וג׳ 9, 13	והשיג לכם דיש את בציר ובציר ישיג את זרע Lev. 26, 5[5]

---

[1]) Unter תורת ד׳ ist die gesamte Thora zu verstehen, worauf die חקים als Spezialisierung derselben folgen.

[2]) Wenn auch der hier beschriebene Ritus dunkel ist und keine befriedigende Erklärung gefunden hat (vgl. S. 496, Anm. 2), so steht doch fest, daß sich Am bei dessen Beschreibung der Worte des Dt. bedient.

[3]) בדרך מצרים bed. nicht nach aegypt. Art (Keil, Wellh.), sondern auf dem Wege nach Ägypten, als sie sich dorthin begaben, um Hilfe anzusuchen, vgl. Hos. 7, 11; Jes. 31, 1 (Rech. bibl. III, 614).

[4]) Am kann sich nur auf unsere Stelle beziehen und nicht auf Ex. 21 30, da dort die Annahme des Lösegeldes geboten ist.

[5]) Schon Qimchi (z. St.) weist auf die Ähnlichkeit des Inhalts mit Lev. hin.

Wichtig sind die sachlichen Berührungen zwischen Am. und dem PC. Die Erwähnung von der Institution der נזירים (2, 11) geht auf Nu. 6 pass. zurück. Er unterscheidet ferner zwischen חגים und עצרות (5, 21) — wie der PC[1]). — In 5, 22 führt er die Opfer שלמים, מנחה, עולה in der Reihenfolge an, wie sie im Lev. 1, 3; 2, 1; 3, 1 angeführt werden (Rech. bibl. II, 228)[2]), ferner setzt der Fluch gegen Jorobeam, daß er auf unreiner Erde (אדמה טמאה) sterben werde (7, 17), die Reinheitsgesetze voraus.

Am. nahm jedoch nicht nur die Redensarten jeder einzelnen Quellenschrift getrennt herüber, sondern vereinigte mitunter in einem Satz Ausdrücke von zwei verschiedenen Quellen. 4, 11 heißt es הפכתי בכם כמהפכת אלהים את סדם ואת עמרה. Dieser Satz ist fast wörtlich Dt. 29, 22 entnommen, nur mit dem Unterschied, daß Am. statt des dort angeführten שם הויה, den Namen אלהים (nach Gen. 19, 29 P!) einsetzt. Dieser Vers kann unserm Propheten nicht abgesprochen werden, da ihn schon Jer. 50, 40 zitiert. Ferner geht Am. 8, 5 להקטין איפה ולהגדיל שקל ולעות מאזני מרמה auf Dt. 25, 15 und Lev. 19, 36 zurück.

Wir sehen also, daß Am. alle Quellenschriften der Thora gekannt und in seinen Reden benutzt hat. Folglich muß die Thora, wie sie uns vorliegt, schon zu seiner Zeit bekannt gewesen sein.

---

1) Vgl. Hoffmann, Leviticus II, 280.

2) Kaum bedarf Nowack's Annahme, daß V. 25 die Bekanntschaft mit einer Schrift, wie es der Priesterkodex ist, ausschließt, einer Widerlegung. Im Zusammenhang mit V. 21—22 will unser Vs. besagen, daß Gott Recht und Gerechtigkeit fordert, dagegen Opfer in falscher Gesinnung verwirft. Denn die Opfer allein ohne die rechte Gesinnung sind nicht die Hauptsache, da sie ja auch nicht in der Wüste Gelegenheit hatten, solche darzubringen, vgl. Hoffmann, Leviticus I 266. Daß die Propheten mit solchen Ausdrücken nirgends die Opfer an sich verwerfen, geht aus Jes. 1, 11 ff. hervor. Dort wendet sich der Prophet nicht nur gegen die Opfer, sondern auch gegen das Gebet mit blutbefleckten Händen. Darf man etwa daraus schließen, daß der Prophet auch das Gebet an sich verwirft? (Vgl. Dillmann, Kommentar z. St.).

Doch nicht nur in Sprache, auch in Anschauung finden wir die Spuren der Thora wieder. Das Exil d. h. die Deportation durch eine fremde Macht ist nicht eine katastrophale Erscheinung, die über das schwache und wehrlose Volk hereinbricht, sondern die Strafe für ihr zerrüttetes religiöses Leben. Weil sie ihre Götzen mit sich herumtragen (5, 26)[1], nach den von Gott verworfenen Kultusstätten wallfahren (5, 2f., 5), bei falschen Göttern schwören (8, 14) und ein schlemmerhaftes Leben führen (6, 7), wird ihnen die Vertreibung aus ihrem Land verkündet. Die Verse, die dieses Thema behandeln, blieben von der Kritik unbeanstandet, weil man sie Am nicht absprechen kann. Damit stellt sich aber Am auf den Standpunkt der Thora. Auch sie kennt das Exil als Strafe für den Abfall von Gott (Lev. 26, 33. Dt. 28, 47, 64). Aber für sie ist das Exil nicht die Vernichtung des Volkes, sondern der Herd der Läuterung, in welchem zwar die Sünder vernichtet, die Reuigen aber zu Gott zurückkehren (Lev. 26, 40f. Dt. 30, 2f.). Durch einen Gnadenakt Gottes erfolgt die Wiederherstellung des Volkes (Lev. ib. 44f. Dt. ib. 3). Auch für Am ist nicht mit dem Exil das endgiltige Schicksal des Volkes besiegelt. Auch für ihn ist es nur eine Zeit der Prüfung, aus der das Volk geläutert hervorgehen wird (9, 7—10). Die Wiederherstellung erfolgt ebenfalls nur durch die Gnade Gottes (ib. V, 11).

[1]) W. will diese Stelle Am absprechen. Doch hätte ein späterer Interpolator nicht unbekannte assyrische Götternamen, sondern die geläufigen בעל oder עשתרת eingesetzt (Halévy). Ferner käme die Androhung des Exils (27) ganz unvermittelt, wenn dieser Vs. fehlen würde.



Probleme der Pentateuch-Exegese.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann, Berlin.

XVI.

Der Durchzug der Israeliten durch das Schilfmeer.

Kap. XIII, 17—XV, 21.

Sämtliche Kritiker wollen wissen, daß vorliegendes Stück keine ursprüngliche Einheit sei. A priori wurde angenommen, daß die hier erzählte Begebenheit wegen ihrer besonderen Wichtigkeit von keinem der Schriftsteller, welche die Geschichte der Gründung der israelitischen Gemeinde beschrieben (J, E und P nach der Kritik) übergangen worden sei, daß folglich R seine Erzählung aus verschiedenen Bestandteilen jener Quellen zusammengesetzt habe. Es galt also nur, diese Annahme durch Gründe zu erhärten und die einzelnen ursprünglichen Berichte festzustellen. Prüfen wir nun die Gründe, welche gegen die Einheit unserer Erzählung sprechen sollen.

Am deutlichsten soll dies nach Bäntsch (S. 114) der Bericht über den Durchgang durchs Schilfmeer zeigen. In diesem sollen zwei einander widersprechende Darstellungen verwoben sein. „Nach der einen läßt JW. durch einen starken Wind das Wasser des Schilfmeeres zurücktreiben und so den Grund des nördlichen Teiles trocken legen; nach der andern spaltet Moses durch Ausstrecken seiner Hand das Wasser in zwei Hälften, die wie Mauern zur Rechten und zur Linken stehen, so daß das Volk mitten durch sie hindurchziehen kann. Nach der ersten Darstellung werden dann die Aegypter beim Zurückfliehen durch das in sein altes Bett zurückkehrende Wasser ersäuft; nach der andern brechen die Wasser von rechts und links über sie zusammen und begraben sie samt ihren Wagen und Rossen." So Bäntsch. In ähnlicher Weise hatte sich schon früher Dillmann (u. A.) geäußert: „Nach P erfolgte die Teilung des Meeres durch Mose's ausgestreckte Hand" . . . . ., „während sie nach J der Wind bewirkte."

Lesen wir nun den Vers, in welchem die Kritiker diesen Doppelbericht gefunden haben. Es ist der v. 21 in c. 14. Er lautet: „Mose streckte seine Hand gegen das Meer aus, und JW. trieb das Meer durch einen heftigen Ostwind die ganze Nacht hindurch und machte das Meer zum trockenen Boden, und das Wasser teilte sich.“ Hier, meinen die Kritiker, liegen zwei einander widersprechende Berichte vor. Der erste und letzte Satz gehören P an, der mittlere sei J entnommen. Also P habe berichtet: „Mose streckte seine Hand gegen das Meer aus und das Wasser teilte sich,“ J aber habe erzählt: „JW. trieb das Meer durch einen heftigen Ostwind die ganze Nacht hindurch und machte das Meer zum trockenen Boden.“ — Ein nicht voreingenommener Leser wird in dem angeführten Verse nicht den geringsten Widerspruch finden, und auch die älteren Kritiker (z. B. Knobel) haben hier keinen Doppelbericht gesehen, vielmehr den ganzen Vers einundderselben Quelle zugeteilt. In der Tat gibt es keinen hinreichenden Grund für die Teilung des Verses 14, 21. Dieselbe Redeweise, wie hier, findet man auch oben in 10, 13: „Mose streckte seinen Stab gegen das Land Aegypten aus, und JW. trieb einen Ostwind in das Land denselben ganzen Tag und die ganze Nacht, und als es Morgen wurde, hatte der Ostwind die Heuschrecken herbeigetragen.“ Vgl. auch 9, 23, wo ebenfalls von Gott das Wunder erst, nachdem Mose seinen Stab ausgestreckt hat, bewirkt wird. Mit Recht weist Eerdmans (III 27 f.) Wellhausens Hypothese (bei 10, 13) über eine Rezension mit und ohne Stab zurück, indem er auf 9, 23 hinweist. Um so auffallender ist es, daß derselbe Autor bei 14, 21 (das. S. 42) in den Chorus der andern Kritiker einstimmt, die diesen Vers zerstückeln. Eerdmans scheint hier seine eigene richtige Bemerkung auf S. 27 f. vergessen zu haben.

Von seiten der Kritiker wird nebenbei behauptet, daß nach dem Berichte des J der Durchzug durchs rote Meer durch gewöhnlich wirkende Naturkräfte bewerkstelligt wurde.

So meint Bäntsch zu v. 21, daß nach J „ein dem gewöhnlichen Naturlaufe angepaßter Vorgang“ hier erzählt wird. Das Wunder besteht nach ihm nur darin, daß „er gerade zur rechten Stunde eintritt und dem Volke die ersehnte endgiltige Befreiung bringt.“ Es soll nämlich nach dieser Quelle nicht das Wasser des Schilfmeeres gespalten worden sein und den Israeliten zur Rechten und zur Linken als Mauer gestanden haben. Es sei vielmehr nur das Nordende des Meerbusens von Suez, oder des heroopolitanischen Golfs (wie ihn die Alten nannten), durch einen starken Wind zurückgetrieben und so das an jener Stelle seichte Wasser ausgetrocknet worden. — Kann aber selbst nach der Quellenscheidung der Kritiker ein solcher Bericht in dem Texte gefunden werden? Der Vorgang wird nach dem J zugeteilten Passus in 14, 21 (von ויולך bis לחרבה) durch einen Ostwind von Gott bewirkt. Um aber das Nordende des heroopolitanischen Meerbusens zurückzutreiben, hätte es eines Nordwestwindes bedurft. Anstatt רוח קדים wäre demnach רוח ים, wie in 10, 19, passender gewesen. In der Tat meint Dillmann (S. 165), „daß das älteste Zeugnis, das Lied, keine Windrichtung nennt, also auch an den Nord- und Nordwestwind zu denken erlaubt.“ Wenn aber J (nach den Kritikern) von einem bestimmten Ostwind (nicht Wind schlechthin), spricht (mag er auch einen Nordost- oder Südostwind gemeint haben), so kann er damit nur eine Teilung des Wassers in zwei Wassermauern bezwecken, wie die andern Quellen; oder besser, der ganze v. 14, 21 (samt den vorhergehenden und folgenden) gehört ein und derselben Quelle an.

Auch in 14, 19 sieht Dillmann (S. 161) „so klar als irgendwo, daß hier zwei Referate über dieselbe Sache nebeneinander gestellt sind.“ 19a, wo der Engel Gottes, der vor dem Heerlager Israels hergeht, hinter sie tritt, sei auf E zurückzuführen, während 19b, wo die Wolkensäule dieselbe Funktion hat, J angehören soll. Hören wir dagegen, was Kuenen (Einl. in Hexat. S. 145) über diese Stelle sagt: „Was bedeutet der Umstand, daß er (der Engel) seine Stellung vor

dem israelitischen Lager mit derjenigen hinter demselben vertauscht, anders, als daß die Säule zwischen den beiden Lagern Stellung nimmt, so daß sie das eine erleuchtet, das andere im Dunkeln läßt (v. 20)? Wenn v. 19a einen andern Sinn haben sollte, so müßte das wenigstens irgendwie angedeutet sein. „Der Engel“ und „Die Säule“ müssen also identifiziert, dann aber zugleich mit v. 19a auch v. 19b und v. 20 E zugeschrieben werden. So Kuenen (ebenso Eerdmans S. 42). Wer hat Recht, Dillmann oder Kuenen? M. E. keiner von beiden! Vielmehr bilden die Verse 19—21 eine unzertrennliche Einheit.[1]) Nur der Umstand, daß Gott das Meer durch einen starken, die ganze Nacht stürmenden Ostwind teilen ließ (v. 21), daß es somit ein naturgemäßer Vorgang zu sein schien, erklärt es, wie der verfolgende Feind sich in das trocken gelegte Meeresbett hineinbegab (v. 23). Hätte, wie die Kritiker meinen, P nur berichtet, Mose habe die Hand ausgestreckt und darauf habe sich das Meer plötzlich unvermittelt gespalten, so wäre es mehr als Wahnsinn gewesen, wenn die Aegypter beim Anblick dieses Wunders sich ins Meer hineingewagt hätten. Ferner ist in dem von den Kritikern angeblich rekonstruierten Bericht des P keine Erklärung dafür zu finden, wie es den nachsetzenden Aegyptern nicht gelang, wenigstens die Nachhut der Israeliten anzugreifen. Dies erklären ja nur die v. 19 bis 20, welche die Kritik zu JE stellt. Andererseits wird in dem JE zugeschriebenen Teile bloß erzählt, wie die Israeliten durch die Wolkensäule vor einem Angriff im Rücken beschützt wurden. Daß sie aber auch in ihren Flanken nicht angegriffen werden konnten, sagt nur v. 22 (das Gewässer stand ihnen als Mauer zur Rechten und zur Linken), was die Kritik zu P stellt. Man sieht, der Bericht ist nur

---

[1]) Es sei hier nur darauf hingedeutet, daß unsere Alten bemerkt haben, wie jeder der drei vv. 19—21 genau aus 72 Buchstaben besteht. Diese Verse enthalten nach der Geheimlehre den großen aus 72 Wörtern bestehenden Gottesnamen (vgl. Mischna Sukkah 4, 5 und Tos. Jomtob das.; auch Kidduschin 71a).

verständlich, wenn er ungeteilt, wie er uns vorliegt, gelesen wird.

Wir haben bereits oben Jahrg. IV S. 381 f. die Ansicht Dillmann's und Bäntsch's widerlegt, welche den v. 14, 16 zwei Autoren zuweisen, und bemerken hier nur noch, daß hierin auch Eerdmans (S. 42) auf unserer Seite steht. In demselben Jahrg. S. 537 haben wir die in 14, 5 berichtete Sinnesänderung des Pharao zu erklären versucht, und daselbst auch die aus 14, 8 gefolgerte Ansicht der Kritiker, daß nach P die Israeliten ohne Genehmigung des Königs eigenmächtig aus Aegypten gezogen waren, als falsch nachgewiesen. Es erübrigt nur noch, einiges Andere zurückzuweisen, das gegen die Einheit unseres Abschnittes vorgebracht worden ist.

Indem Dillmann (u. A.) die in 13, 18 befindliche Angabe, daß die Israeliten einen Umweg machten und nach der Wüste am Schilfmeere zogen, für identisch hält mit der in 14, 1 gebotenen Rückkehr nach Pihachiroth usw. glaubt er an letzterer Stelle einen andern Verfasser vor sich zu haben, als oben (oben E, hier P). Nach Dillmann ist nämlich die in 13 ,18 genannte Wüste die westlich vom Schilfmeere gelegene aegyptische Wüste. Allein im ganzen Exodus und in den spätern Erzählungen über die Züge der Israeliten ist stets unter der Wüste κατ' ἐξοχήν die arabische Wüste und die damit zusammenhängende Wüste der Sinai-Halbinsel östlich vom Schilfmeere verstanden, und es kann unmöglich in 13, 18 eine andere Wüste gemeint sein. Ferner wird ja in letzterem Verse der Grund angegeben, warum die Israeliten, anstatt nordostwärts durch das Land der Philister nach Palästina zu ziehen, den Weg nach der Wüste einschlugen; damit kann doch nicht die nur kurze Zeit durchwanderte aegyptische Wüste gemeint sein. Endlich könnte doch der Weg durch die aegyptische Wüste zum Berge Sinai nicht als Umweg bezeichnet werden; denn da Gott beabsichtigte, das Volk trockenen Fußes durch das Meer zu führen, so war der Weg durch die aegyptische Wüste über das Schilfmeer gerade

der kürzeste Weg, den Israel hätte wählen können. Es ist daher klar, daß die Stelle 13, 17—18, wie Knobel, Kurtz u. a. erklären, auf den Zug Israels im großen und ganzen sich bezieht. Gott führte das Volk nicht den Weg durch das Land der Philister nach Palästina, wiewohl dieser der kürzeste Weg gewesen wäre; er ließ es vielmehr auf einem Umwege dahin ziehen durch die Wüste des Schilfmeeres, und zwar an der Ostseite des heroopolitanischen Meerbusens südwärts zum Sinai und von da in der Nähe des älanitischen Meerbusens nordwärts. — Es könnte auffallen, daß hier nicht der Beschluß Gottes, Israel solle am Berge Sinai Gott dienen (3, 12), als Grund angegeben wird, weshalb das Volk zuerst in die Wüste geführt wurde. Allein hätte es Gott gefallen, Israel auf dem kürzesten Wege nach dem verheißenen Lande zu bringen, so hätte er auch dort eine zum Gottesdienste und zur Gesetzesoffenbarung geeignete Stätte gefunden. Weil Er aber aus andern Gründen das Volk nicht durch das Land der Philister, sondern durch die arabische Wüste führen wollte, deshalb wurde dort die Bundesschließung und Gesetzgebung am Sinai veranstaltet. Zur Erklärung des in 13, 17 angegebenen Grundes für Israels Umweg vgl. Maimonides, More Neb. III 32.

Auch in 4, 3 kann unter המדבר nur die arabische Wüste gemeint sein. Die Israeliten standen in Etham bereits am Rande der arabischen Wüste (13, 20) und hätten, das Nordende des heroopolitanischen Meerbusens umgehend, außerhalb des Bereichs der aegyptischen Macht gelangen können. Da gab ihnen Gott den Befehl, „daß sie umkehren" und im aegyptischen Gebiete auf der Westseite des Meeres sich lagern sollen. Pharao sollte infolgedessen meinen, die grausige arabische Wüste habe den entflohenen Sklaven den Ausweg verschlossen (vgl. Job. 12, 14), so daß sie zurück ins aegyptische Sklavenhaus sich begeben und irrend im Lande (Aegypten) umherwandern müßten.[1]) Wäre, wie

[1]) Nach dem sogen. Targ. Jonathan und vielen mittelalterlichen jüd. Erklärern ist als Subjekt zu סגר das im vorhergehenden v. stehende

Dillmann und Bäntsch meinen, המדבר in 14, 3 die aegyptische Wüste, so bliebe der Satz unverständlich. Denn diese Wüste hätte ihnen höchstens den Rückweg nach Aegypten verschlossen, den sie doch gar nicht gehen wollten. Der Ausgang aus Aegypten wurde ihnen vielmehr vom Meere verschlossen. Es hätte also סגר עליהם הים heißen müssen. — Es hat demnach der in 13, 18 erzählte Umweg mit der in 14, 2 befohlenen Umkehr nichts gemein, und nur eine falsche unhaltbare Exegese kann in 14, 2 eine Dublette von 13, 18 erblicken. Über den Grund, warum die Angaben in 13, 17—19 erst hier und nicht oben beim Auszug aus Aegypten (12, 37 ff.) stehen, vgl. Dünner in Grätz' Monatsschrift 1870, S. 201—203. Mit der Erklärung Dünners stimmt eigentlich die Auffassung Eerdmans (III 40) überein, nur daß dieser in seiner Weise in 13, 17—19 einen späteren Kommentar sehen will. Mit mehr Berechtigung erklärt aber Dünner, daß diese Erläuterung der ursprünglichen Erzählung angehört.

Daß in 13, 17—18 der Gottesname אלהים in v. 21 aber der Name הויה gebraucht wird, erklärt sich einfach durch den Umstand, daß der allerheiligste Gottesname erst da auftritt, wo Gott mitten unter seinem Volke erscheint und dessen Führung übernimmt. In v. 17—18, wo Gott gleichsam in seinen Himmelshöhen den bei der Schöpfung angeordneten Naturgesetzen und der menschlichen Willensfreiheit Rechnung trägt, erscheint Gott als der Weltschöpfer, wie im ersten Kapitel der Genesis. In v. 19 wieder wird der Ausspruch Josephs in Gen. 50, 25 wörtlich mitgeteilt. — Bäntsch meint ferner: „v. 8 kann nicht Fortsetzung von v. 7 sein, denn nach v. 5—7 hat sich Pharao bereits an die Verfolgung gemacht, hier (in v. 8) wird er erst dazu angereizt.“ Allein in v. 5—7 steht nichts von der Verfolgung, bloß von den Rüstungen zu derselben wird dort erzählt. Es muß daher in v. 8 f. von der wirklichen Verfolgung berichtet werden.

בעל צפון zu nehmen. Pharao werde meinen, der Götze Baal Zephon sei so mächtig, daß er den Israeliten den Weg nach der Wüste verschlossen habe. So auch Grätz, Geschichte I[3] S. 348.

Dabei wird noch bemerkt, daß dieses Wagnis nach den Erfahrungen, die Pharao bereits von Gottes Allmacht gemacht hatte, nur eine Folge seiner durch Gott bewirkten Herzensverhärtung war. Wenn, wie Bäntsch meint, v. 7 dem JE und v. 8 f. dem P angehörte, so würde erstere Urkunde vom „Verfolgen“ und „Erreichen“ nichts berichtet haben, während das Lied (15, 9) gerade ארדף und אשיג den racheschnaubenden Feind sprechen läßt.

Zu welchen Gewaltmitteln mancher Vertreter der kritischen Analyse in unserem Abschnitt greift, zeigt die Annahme Dillmanns, daß 14, 9 von R aus P und EJ zusammengesetzt sei, indem zuerst hier die Worte וירדפו מצ׳ אחריהם nach v. 8 eine Dublette und dem EJ zuzuschreiben sein sollen. Allein v. 9 nimmt einfach v. 8 wieder auf mit erweitertem Subjekt, wie schon Bäntsch erklärt. Ferner soll nach Dillmann die Stelle כל סוס-וחילו später eingeschoben worden sein, weil sie zwischen der geographischen Bestimmung steht und diese unterbricht. So auch Bäntsch. Indessen ist es klar zu ersehen, daß hier zuerst das Hauptfaktum erzählt wird: „Die Aegypter verfolgten sie und erreichten sie, wie sie am Meere lagerten.“ Damit ist kurz die Notlage Israels gezeichnet. Erst nachher folgen die näheren Bestimmungen, und zwar zuerst die Exposition zu מצרים (das ist כל סוס bis וחילו); sodann folgt die Ortsbestimmung zn dem unbestimmten על הים (על פי bis צפון). Man sieht, daß der ursprüngliche Erzähler planmäßig und eindrucksvoll spricht. Ein späterer Glossator hätte seine Erklärung כל סוס וגו׳ hinter מצרים gesetzt, da, wo sie nach der Weisheit der Kritiker hingehörte.

Die neuern Exegeten beanstanden auch manche Ausdrücke in unserem Abschnitt auf Grund der Forschungen der Aegyptologen. Zuerst sollen die פרשים (Reiter) zu den aegyptischen Verhältnissen jener Zeit nicht stimmen. Die Aegypter sollen nach dem Zeugnis der Denkmäler damals keine Reiterei im Kriege verwendet haben, „obwohl ihnen die Verwendung des Pferdes zum Reiten nicht unbekannt war, und hier und da in der Literatur einzelne Reiter erwähnt werden“ (Bäntsch).

סוס ורכבו im Liede soll nach Dillmann sich auf die Wagenpferde und die Fahrer beziehen. Die פרשים sollen in einer späteren Zeit hinzugekommen und eine Übertragung semitischer Verhältnisse auf Aegypten sein. Dasselbe Verhältnis soll auch nach Bäntsch bei dem Ausdruck שלישים vorliegen. Dieses Wort bezeichne die Wagenkämpfer, „die ihren Namen davon haben sollen, daß sie immer zu dreien (als Wagenlenker, Schildhalter und eigentlicher Kämpfer) auf je einem Wagen standen.“ Dies soll aber nur bei den Cheta und den Israeliten der Fall gewesen sein, aber nicht bei den Aegyptern, die nur zwei Soldaten auf den Kriegswagen stellten. So Bäntsch, der aber zugibt, daß שלישים auch anders erklärt werden kann, etwa „auserlesene Krieger“.

Wir haben diese leichtwiegenden Anzweiflungen des biblischen Berichtes nur deshalb angeführt, um zu zeigen, wie durch eine einfache einleuchtende Bemerkung des ältesten tanaitischen Midrasch derartige Einwände zurückzuweisen sind. In der Mechilta zu 14, 7 heißt es: ושלישים . . . רשב"ג אמר זה השלישי שעל המרכבה לשעבר לא היו אלא שנים שהיו מריצים המרכבה ופרעה הוסיף עליהם אחד בשביל למהר לרדוף אחרי ישראל.

„Zu ושלישים bemerkt R. Simon b. Gamliël: Dies ist der Dritte auf dem Wagen[1]). In früheren Zeiten waren es nur zwei, die den Wagen gelenkt haben; Pharao hat aber noch einen hinzugefügt, um Israel schneller verfolgen zu können.“ — Nach dieser Begründung des R. Simon können alle Maßnahmen des Pharao, die hier von den gewöhnlichen aegyptischen Gepflogenheiten abweichen, erklärt werden. Um so einleuchtender ist es, daß Pharao, um die Verfolgung zu beschleunigen, ausnahmsweise Reiterei, die doch den Aegyptern nicht unbekannt war (vgl. Gen. 50, 9) verwendete.

[1]) Nach dem sogenannten Targum Jonathan, ist damit ein drittes Maultier gemeint, das den Wagen zog, während bisher jeder Wagen nur von zwei Maultieren gezogen wurde. In noch anderer Weise hat es der Jeruschalmi (Kilajim 8, 2) verstandan. Doch ist der Wortlaut der uns vorliegenden Mechilta (Friedmanns Korrektur ist willkürlich) von Männern auf dem Wagen zu verstehen (vgl. Weiß).

Damit erklärt sich auch die Angabe Diodors von Sicilien (I, 54, 4), Sesostris habe 24000 Reiter gehabt (vgl. auch Kurtz, Gesch. II 156).

In 14, 15 glauben die Kritiker ebenfalls einen andern Verfasser als in den vorangehenden Versen zu vernehmen. Sogar Hermann L. Strack meint: „Das Schreien Mose's zu Gott kann zeitlich nicht wohl auf die beruhigende Rede Mose's an das Volk (v. 13) gefolgt sein. Es ist hier ersichtlich, daß Sätze verschiedener Berichterstatter aneinandergereiht sind.“ Indessen ist es doch sicher, daß Mose die beruhigenden Worte und die Versicherung, daß Gott für Israel streiten werde, nicht aussprechen konnte, ohne daß er hierüber von Gott eine Offenbarung erhalten hätte. Die v. 13 f. setzen demnach die Rede Gottes in v. 15 ff. voraus. ויאמר (v. 15) ist also als Plusquamperfekt zu fassen: „Gott hatte nämlich zu Mose gesprochen usw.“ Die Offenbarung Gottes war nämlich unmittelbar nach der Verzweiflung der Kinder Israel erfolgt, als die einen (zu denen auch Mose gehörte) zu Gott beteten, und die andern mit Mose haderten. Sie wird nur deshalb erst nachgetragen, damit zwischen den Vorwürfen des Volkes und der beschwichtigenden Rede Mose's keine Unterbrechung eintrete. Wir sehen hier dieselbe Erzählungsweise, wie wir sie in 4, 19 und 11, 1 kennen gelernt und was wir oben B. IV S. 181 f. genügend nachgewiesen zu haben glauben.

Die Kritiker meinen endlich „in 14, 27; 28 wird die Rückkehr des Wassers an seinen frühern Ort und die Ertränkung der Aegypter zweimal nur in verschiedenen Worten erzählt“ (Strack). Deshalb werden die Verse 14, 27—28 auf P und J verteilt, indem man v. 27 von וישב ab und v. 28b für J ausscheidet und das übrige P zuteilt. Der Bericht des P würde demnach gelautet haben: „Mose streckte seine Hand aus über das Meer, und die Wasser kehrten zurück und bedeckten die Wagen und die Reiter des ganzen Heeres Pharao's.“ Von der Flucht der Aegypter würde P gar nichts berichtet haben (denn v. 25 stellt man zu J); ebenso auch

nicht, daß kein einziger Aegypter übrig geblieben. Aber der Bericht über die Flucht ist für die Katastrophe unentbehrlich. Denn nur durch die Flucht rannten die Aegypter insgesamt ins Verderben; dagegen hätten sie, falls sie den Israeliten nachgeeilt wären, wenigstens zum Teil das östliche Ufer erreicht. Aus dem angeblichen Berichte des P würde also zu folgern sein, daß in der Tat nicht das ganze aegyptische Heer untergegangen sei! Andererseits würde der angebliche J-Bericht nicht melden, daß das aegyptische Heer von den Wasserfluten „bedeckt" wurde, während das Lied (15, 5; 10) gerade auf diesen Umstand Gewicht legt. In der Tat ist bei näherer Betrachtung 14, 28 keineswegs eine Dublette zu 14, 27. Vielmehr verhält sich v. 28 zu 27 genau so, wie v. 9 zu v. 8 (s. oben S. 508), indem v. 28 das Objekt מצרים von v. 27 näher bestimmt und zugleich berichtet, daß die Wasser sämtliche Feinde bedeckten, so daß kein einziger von ihnen übrig blieb. Ebenso wird im Liede zuerst gesagt: „Die Wagen Pharao's und seine Macht schleuderte er ins Meer usw." (15, 4); sodann wird noch hinzugefügt: „Fluten bedeckten sie usw." (15, 5), gerade wie in 14, 27—28. Nach der Kritik hätte J aus dem Liede v. 4 entnommen, während P v. 5 als Quelle benutzt hätte. Bäntsch sieht sich auch zu der Annahme veranlaßt, 14, 28 habe bereits in E gestanden, weil im Liede ein ähnlicher Wortlaut vorausgesetzt wird. Einfacher erklärt sich alles durch die Annahme der Einheit von 14, 27—28.

Über den v. 15, 19 vgl. Dünner in Grätz Monatsschrift 1870 S. 203 f.

Wir beschließen diesen Artikel mit einigen Worten über das Lied 15, 1—18.

Das herrliche (von Hosea 2, 17 erwähnte) Siegeslied, dessen Hauptteile mit ה' איש מל' (v. 3) beginnen und mit ה' ימלך ל' ו' (v. 18) schließen, preist Gott zuerst als Kriegshelden, der seine Feinde zerschmettert, und darauf als den erhabenen König, der durch sein Volk ein heiliges Reich von ewiger Dauer für sich gründen läßt. Mose wußte aus den Gottes-

offenbarungen (3, 8; 17; 6, 8), daß die Erlösung Israels und Gottes Großtaten vorzüglich das im verheißenen Lande zu begründende Gottesreich zum Zwecke haben. Dieses Reich ist ihm der „Gottesberg“ und das „Gottesheiligtum“ (v. 17), auf dem ein ganzes Volk sein ganzes Leben und Streben dem Dienste Gottes weihen sollte. — Das Lied besteht aus einer Einleitung (v. 1b—2) und zwei Hauptteilen (3—10 und 11—18). In der Einleitung fordert sich der Sänger zum Gesang und Loblied auf zur Verherrlichung seines und seiner Väter Gottes. Der erste Hauptteil besingt Gott als den Kriegsmann, der in herrlicher Kraft und Majestät seine Feinde besiegt und vernichtet. Der zweite Hauptteil schildert Gott als den sich verherrlichenden Heiligen, wie er nach Vernichtung seiner Feinde sein Volk in das zu gründende heilige Reich führt und unter Angst und Zittern der dort wohnenden Feinde Gottes für ewige Zeiten zum alleinigen König der Welt erklärt wird. Jeder der beiden Hauptteile besteht aus drei Strophen. Mit der Einleitungsstrophe besteht demnach das Lied aus sieben Strophen: I. 1b—2; II. 3—5; III. 6—8; IV. 9—10; V. 11—13; VI. 14—16; VII. 17—18.

Die Gründe, welche die Neuern gegen die Authentie dieses Liedes geltend gemacht haben, sind nichtig. Man glaubt, die Einführung Israels in Kanaan sei hier in v. 13 ff. als schon vollzogen vorausgesetzt. Allein die Perfecta נחית נהלת sind keineswegs so zu fassen, als wenn die Tatsache bereits geschehen wäre. Es steht vielmehr das Perfect oft bei einer Handlung, die man eben auszuführen im Begriffe ist, vgl. Gen. 23, 13 (נתתי). Besonders pflegen die Propheten zukünftige von ihnen vorausgeschaute Ereignisse im Perfect darzustellen, vgl. ראו (Jes. 9, 1), שדד (das. 15, 1), אכל (Joël 1, 4 und das ganze Kapitel). Auch positive Gründe sprechen für die Echtheit unseres Liedes. Schon die ganze Schilderung macht den Eindruck, daß es von einem Augenzeugen unmittelbar nach dem selbst erlebten wundervollen Ereignis in heilige Begeisterung gesungen worden ist. Die lebendige Frische und Unmittelbarkeit tritt in unserem Liede so klar

zu Tage, daß selbst viele Gegner der Echtheit zugestehen mußten, daß ein Teil desselben mosaischen Ursprungs ist. Wie wir aber eben gesehen haben, bildet dieses Lied eine geschlossene unzertrennliche Einheit, und was von einem Teile gilt, muß vom Ganzen zugestanden werden.[1]) Sodann aber spricht für die Echtheit besonders der Umstand, daß von dem Einzug in Kanaan nur im allgemeinen ohne Erwähnung besonderer Ereignisse gesprochen wird. Ein späterer Dichter hätte nicht umhin können, von den Großtaten Gottes beim Einzuge in Kanaan zu sprechen, auch die derzeitigen Siege Israels zu besingen. Statt dessen hört man nur, daß die Einwohner Kanaans bei der Nachricht von der Katastrophe der Aegypter von Angst und Schrecken erfaßt werden. Sie fürchten eine ähnliche Niederlage. Welcher Dichter würde nun nach den bereits erlebten Siegen bloß von Angst und Furcht der Feinde singen? Dieses Lied kann nur in der mosaischen Zeit entstanden sein, als man sich der Hoffnung hingeben mochte, daß viele feindliche Völker aus Furcht gar keinen Kampf wagen würden, über die Kämpfe selbst aber noch nicht gesprochen werden konnte.



Die Aufgabe der Aguddas-Jissroel[1])

ein Vorschlag,

von J. Simonsohn — Breslau z. Z. Berlin.

Während dieser Artikel entsteht, gibt der Herausgeber dieser Blätter eine umfassende Darstellung der konstruktiven Mächte im neuzeitigen Judentum. Es erscheint deshalb zu-

[1]) Daß zehnmalige Vorkommen des allerheiligsten Gottesnamens zeugt auch für die Einheit des Liedes. Vgl. oben B. IV, S. 545.

[1]) Der gesch. Verfasser hat sich um die Aguddas-Jisroel-Jugendgruppe in Berlin sehr verdient gemacht. Es ist das schöne Vorrecht der Jugend, temperamentvoll zu sein, und so habe ich die Schärfe des Ausdrucks, die sich ja nicht gegen Personen wendet, nicht gemildert.

mindest überflüssig, auch nur ähnliches an dieser Stelle geben zu wollen. Ich versuche daher eine kritische Würdigung der Politik des deutschen thoratreuen Judentums in den letzten Jahrzehnten nur insofern, als es mir zu meinem Hauptzweck unumgänglich notwendig erscheint, und letzten Endes jeder Versuch des Neuschaffens Kritik des Vorgeschaffenen ist.

Seit Samson Raphael Hirschs restaurierendem Prinzip des תורה עם ד"א — von einem sich thoratreu nennenden Judenheitsteil annektiert, um in diesem Zeichen der Assimilation weit Tür und Tor zu öffnen, so verzweifelt auch die besten Elemente sich gegen Verwässerung der Lehre ihres Meisters wehren — seit dieser gewaltigen schöpferischen Tat stagnierte das Leben im thoratreuen Judentum durch Jahrzehnte, wenn man nicht im Kampf um den Austritt usw. judentumerhaltende Kraft am Werke sieht. In diesen und ähnlichen prinzipiellen Erörterungen, in Versuchen, durch alle mögliche nicht an die Wurzel der Übel gehende Kleinarbeit daseinsbedrohender Gefahren mächtig zu werden, wie sie z. B. in der שבת Frage immer mehr zutage traten, verfing sich der Blick und die gesamte Aufmerksamkeit von Führern und Geführten. Zu großzügigem Handeln nicht gewillt und fähig, glich man dem Verurteilten, der das Beil verflucht, das ihn töten wird, ohne die eigene Tat zu beschuldigen, die das Beil erst löst.

Das thoratreue Judentum, unfähig seiner urselbsten Schuld — der Assimilation — Herr zu werden, verliert damit die Gewalt über sein eigenes Schicksal. Nur so ist es faßbar, daß die Politik des thoratreuen Judentums in den letzten Jahrzehnten eine Kette verfehlter Gelegenheiten darstellt.

Die sogenannte Westorthodoxie wird so steril, daß keine der vielen Strömmungen, die Belebung erwirken könnten, sie zu befruchten vermögen. Die Geburtsstunde des Zionismus

---

Wie weit der Vorschlag des Verfassers ausführbar ist, mögen unsere Wirtschafts-Theoretiker und Praktiker beurteilen. Daß die pekuniären Mittel des deutschen gesetzestreuen Judentums nicht ausreichen, um die aus den Fugen gegangene Welt des Ostjudentums wieder einzurenken ist auch meine Meinung. — Der Herausgeber.

ist jedoch geradezu der tragische Moment in der Geschichte des thoratreuen Judentums. Damit werden gegen es Mächte wirksam, die, ihm dienstbar gemacht, ihm denselben unerhörten Aufschwung gebracht hätten, den wir, mit einem Male zum Bewußtsein gekommen, mit Bitterkeit bei den anderen beobachtet haben. Die ganze Wucht der nationalen Leidenschaften — gewiß von außerjüdischen Gewalten entfesselt — brach sturzwellengleich über uns, wie über das assimilatorische Judentum hinweg, die wir, unfähig sie zu meistern, fast ihr Spielball wurden und von dem wenigen, uns gebliebenen Terrain viel und nicht das schlechteste verloren. Staunend sehen wir, wie über Nacht ein gewaltiges Gebäude sich erhebt, wie aller Orten Kräfte mächtig werden, die unserer krampfhaften Versuche, sie zu fesseln, spotten, mühen uns das Ding zu deuten und hauen wieder daneben. Statt die Seele zu fühlen, die Seele, die ja trotz und alledem jüdischer Art ist, wird uns nichts faßbar als ihr äußerer Ausdruck, die Organisation. Aber wir bessern uns, wir tun endlich etwas, wir machen es nach und sehen zu unserem Erstaunen, daß — warum soll man es nicht offen aussprechen — uns anscheinend das nicht mit der Leichtigkeit gelingt, wozu die anderen fähig waren. Aus dem Kattowitzer Chaos leuchtet nur ein Wort: „Die A. J. erstrebt die Lösung der Gegenwartsfragen im Sinne der Thauroh.“ Nur der, dem wie mir, die A. J. Erleuchtung in dunkelster Nacht war, kann die erlösende Kraft des Bekenntnisses der A. J. zur Gegenwartsarbeit erfühlen.

Und darauf kam der Krieg. Einen Augenblick nehmen andere Sorgen gefangen, aber dann werden die Sinne wieder klar, bricht die Erkenntnis durch: Hier reicht ein günstiges Schicksal dem wollenden thoratreuen Judentum die Helferhand, gibt uns, wonach wir lange gesehnt: unmittelbarsten Einfluß auf das Schicksal unserer östlichen Brüder. Nun sollten unsere Führer zeigen, was sie gelernt. Und das Fazit — so gut wie nichts. Die Lösung der Frage im Sinne der Thauroh war die Aufgabe. Man erkannte das Problem nicht richtig und ging mit untauglichen Mitteln an seine Lösung. Außer der Agudas

Hoorthodoxim, einigen jüdischen Schulen und geringsten Erfolgen in der Gesetzgebung in Polen hat man nichts erreicht, denn wieder hat man, anstatt das Übel an der Wurzel zu fassen, neben der Vertiefung der Gegensätze die Haupttätigkeit in Augenblicksarbeit gesehen. Ein einfaches Rechenexempel hätte genügt, um zu erweisen, daß die 10 oder 20tausend Juden Deutschlands, die zum „Geben" gewillt und fähig waren, die gesamte Judenheit Polens, Litauens usw. zu ernähren nicht in der Lage sind. Noch niemals hat Philantropie Volkstumsnöte behoben, eine alte Erfahrung, von uns noch immer nicht gekannt. Und so hält nichts stand vor der Kritik des Schaffenwillens, der statt der Augenblicks-Gegenwartsarbeit, statt der Geschäftigkeit die Tat zu sehen verlangt.

Die A. J. erstrebt die Lösung der Gegenwartsfragen im Sinne des Thauroh. Was ist damit gesagt? Erstens der Wille zur Thauroh und zweitens zur Gegenwartsfragenlösung, zur ganzen Arbeit. Welches sind aber die Kräfte die heute mächtig sind, Probleme zu schaffen und zu lösen? Wir kommen zur Erkenntnis, 1. wenn wir andere Organisationen auf die Mächte beobachten, die sie zur Lösung ihrer Probleme sich dienstbar zu machen suchen und 2. wenn wir in der Geschichte nach den schaffenden Prinzipien forschen. Das erste Beginnen scheint zu unsicher in seinen Ergebnissen, weil immer nur willkürlich durchführbar, das zweite im Rahmen dieses Aufsatzes zu weitschweifig. Ich sehe mich daher gezwungen, statt Erörterungen, Ergebnisse mitzuteilen. Bei der Untersuchung der Ursachen und Auswirkungen des Weltkrieges in einer längeren Skizze beschäftigte mich auch das Problem von Staats- und Volkswerdung, und ich folgerte letztendig, daß die Wirtschaft das konstruktive Moment im Staat sei und darüber hinaus: das konstruktive Moment der Weltstruktur ist die Weltwirtschaft. Auch das Beispiel der Organisation lehrt dasselbe. Mag es sich um die Sozialdemokratie oder den Bund der Landwirte handeln, die Gewerkschaften oder den Hansabund, immer sind es wirtschaftliche Prinzipien, die Ausschlag geben und Erfolg bringen. Auch für den Zionismus

sind die wirtschaftlichen Ziele immer noch die besten Agitationsmittel gewesen. Nicht umsonst steht an der Spitze der jüdischen Rundschau: Der Zionismus erstrebt die Schaffung einer öffentlich rechtlich gesicherten Heimstätte in Palästina, also eines Staates folgert der Durchschnittszionismus und sieht sich schon im kommenden Judenreiche je nach Bedürfnis als Bauer, Beamter oder anderes. So wichtig die Arbeit im heiligen Lande ist, als neben dem Thaurohlernen einzige „Ewigkeitsarbeit“, scheint sie mir doch in sonstiger Beziehung nichts als eine „Wirtschaftsillusion“. Das Ostjudenproblem ist eben nicht in Palästina, sondern nur in Rußland, Polen usw. zu lösen. Die ganze Frage ist aber unbedingt eine fast rein wirtschaftlicher Art. Was nützt es denn, wenn wir die schönsten Schulen gründen, sofern die Eltern nicht fähig sind, ihre Kinder bis etwa zum 14. Lebensjahre zu ernähren und die Kinder sich demzufolge ihr Brot selbst verdienen müssen. Was nützen die schönsten Aufrufe und Organisationen, die zum שבת halten ermahnen, wenn wirtschaftliche Not die Juden in die Poznanskischen Webereien treibt, in denen man שבת nicht kennt. Was nützen Jeschiwaus, die der Ostjude nicht selbst erhalten kann, bald vielleicht nur einzelne zu besuchen vermögen, da die anderen bitterste Not fernhält. Hat die A. J. vermeiden können, daß Zehntausende von jüdischen Arbeitern nach Deutschland kamen und hier mit und ohne Zwang מחלל שבת waren. Das Ostjudenproblem ist so gesehen ein Wirtschaftsproblem und wie ein solches nicht durch halbe Maßnahmen zu lösen.

Differenziert wird Problem und Lösung durch die Mächte, die heute in Polen und in der ganzen übrigen Wirtschaftswelt umwälzend wirksam sind. Es sind dies im wesentlichsten die Strömungen, die man trotz ihrer Mannigfaltigkeit kurzweg Sozialismus und Nationalismus nennt. Ich meine mit letzterem sowohl die Auswirkung dieser Gedankengänge im Judentum wie in den Wirtsvölkern. Was vermag das Judentum dem auf national-chauvinistischer Grundlage entstandenen polnischen Handelsboykott, der den Abschluß der jüdischen

von der polnischen Wirtschaftswelt erstrebt und im wesentlichen erreicht hat, mit dem stillen Hintergedanken, daß in der Einkapselung das jüdische Wirtschaftsleben stranguliert werden könne, anderes entgegenzusetzen, als daß man aus der Not eine Tugend macht und die jüdische Wirtschaft auf sich selbst stellt, in sich konsolidiert. Wesentlich mitschaffend wären die Auswirkungen des nationalen Bewußtseins, das, wie mir scheint zum Glück, im jüdischen Lager immer mehr erstarkt.

Als zweites umschaffendes Moment im modernen Wirtschaftsleben nannte ich den Sozialismus. Die teilweise als Folge des Boykotts stetig zunehmende Proletarisierung der Ostjuden führt zu fortschreitender Verelendung und wird dadurch, wie oben angeführt, der gefährlichste Feind des Judentums. Und darüber hinaus lehrt, ebenso wie das Beispiel des Kampfes zwischen Katholizismus - Zentrum und polnischer Sozialdemokratie in Oberschlesien auch sehr vieles, was wir in letzter Zeit aus dem jüdischen Polen gehört haben, wie gefährlich Sozialismus im Bunde mit Nationalismus dem religiösen Gedanken werden kann. Es weist daher alles mit gebieterischer Notwendigkeit darauf hin, daß wir den sozialistischen wie den nationalen Gedanken in den Dienst der Thauroh stellen müssen. Wohl haben Kriegserfahrungen in uns ein starkes Mißtrauen gegen den Staatssozialismus erzeugt. Aber mir scheinen die tiefen Mängel, die sich ergeben, zu liegen 1. in der Kompromißnatur der Kriegsgemeinwirtschaft, 2. in der künstlichen Aufoktroyierung derselben und 3. und vor allem daran, daß sie anstatt alle Wirtschaftskräfte zu erfassen, die einen zugunsten der anderen vernachlässigt. Der letzte scheint mir der schwerwiegendste Irrtum zu sein. Denn bei allen gemeinwirtschaftlichen Maßnahmen, wie ich sie vorschlagen will, muß als oberster Grundsatz festgehalten werden, daß ein jeder in dieselben Einbezogene im vollsten Maße an ihnen interessiert ist.

Zunächst jedoch ein paar Schlaglichter auf die wirtschaftlichen Verhältnisse im Rayon, da auch eine nur allgemeinste

Darstellung derselben den Rahmen des Aufsatzes sprengen würde.

Von den Juden Rußlands sind laut amtlichem russischen Material beschäftigt

		Tätige	mit Angehörigen
im Handel	38,5 %	475000	1965000
im Gewerbe	35,5 %	555000	1793000
Landwirtschaft	3,5 %	37000	179000
freie Berufe und öffentlicher Dienst	5,5 %		
unbestimmte Berufe, Privatbeamte, Dienstboten	6,5 %		
Verkehrswesen	4 %		
Soldaten	1 %		
	100 %		

Die meist vertretensten Berufsarten sind also Handel und Gewerbe. Die größte Zahl beinahe 50 % Gewerbetreibender sind in der Bekleidungsindustrie tätig. Die Wertung der Handwerker und Kleinindustriellen auf ihre Leistungsfähigkeit hin ist keine gleichmäßige, gewöhnlich ist sie jedoch wenig günstig. Die Betriebe sind meist von unglaublicher Kleinheit, demgemäß verhalten sich Umsatz und Verdienst. Organisationen des jüdischen Wirtschaftslebens gab es schon in frühester Zeit im Kahal und den ihm angegliederten Zünften. Nach seiner Auflösung (1844) verblieben die Handwerker-chewros, lose Vereinigungen, aus denen in recht erheblicher Zahl Darlehnskassen entstanden, deren Kreditfähigkeit jedoch gleich null ist, ferner sogenannte Akties, eine Art freiwilliger Zwangssparkassen. Einzig wirtschaftlich wichtig sind die etwa 550 Leih- und Spargenossenschaften, die sich der besonderen Fürsorge der Ica erfreuten. In diesen waren im Jahre 1909 etwa 275000 Händler, Handwerker und Landwirte sowie Kleinindustrielle organisiert, wozu noch eine beschränkte Anzahl von anderen auch in freien Berufen Tätigen tritt. Am besten sind die Landwirte organisiert, die Händler und Handwerker nur zu je 15 %. Allerdings dürften nicht viel mehr selbst-

ständiger Handwerker existieren. Ein Teil der Genossenschaften haben sich zu Kredit-, Produktions-, Rohstoff- und Absatzgenossenschaften fortgebildet. Da jedoch die genossenschaftliche Organisation die wirtschaftlich Abhängigen nicht erfaßt und eine Wirtschaftsstufe voraussetzt, deren Wiederkehr nach dem Kriege ich nicht erwarte, zumal unter dem Druck der Verhältnisse der größte Teil der selbständigen Existenzen ruiniert wurde, so muß bei aller Verwertung des Bestehenden im ganzen zu anderen Methoden gegriffen werden:

Halten wir uns nochmals vor Augen, daß es sich nicht um צדקה, sondern um wirtschaftliche Gesundung der Ostjuden handelt, vor allem jedoch, daß eine jede Kalkulation fußen muß auf dem Gedanken, daß es nicht darum geht, irgendeinen Volksteil der Thauroh zu erhalten, sondern das ganze Volk, so scheint mir das großzügigste Unterfangen dem Zwecke noch gerade angemessen.

Ich schlage daher vor, durch die A. J. und unter ihrer Leitung über ganz Polen zunächst eine Wirtschaftsgemeinschaft industrieller, kommerzieller und landwirtschaftlicher Art zu schaffen, deren einzelne Betriebe bis in jede kleinste Judensiedelung unter Anpassung der besonderen Verhältnisse und Benutzung bestehender Einrichtungen (Genossenschaften) verzweigt sind. Und zwar etwa in folgender Art:

Man gründet z. B. in der Bekleidungsindustrie Fabriken, in denen die nicht selbständigen Handwerker zur Betriebsgemeinschaft vereint sind. In anderen Industrien wird allerdings vielfach geschultes Arbeitsmaterial erst herangezogen werden müssen, wofür jedoch gute Erfahrungen bereits vorliegen. Die kleinen und mittleren selbständigen Elemente werden, indem man sie dadurch gleichzeitig unabhängig von dem Verlagsystem macht, ebenfalls zu festen Betriebsgemeinschaften vereinigt. (Unter Betrieb verstehe ich alle Vorgänge von Beschaffung der Rohmaterialien bis zur Abgabe der Fertigprodukte.) Diese getrennte Erfassung von selbständigen und unselbständigen Handwerkern wird je nach der Erfahrung

verbreitert oder aufgehoben werden. Die Einnahmen erhalten Arbeiter und Handwerker aus der betreffenden Betriebsgemeinschaft. Diese feiert selbstverständlich am שבת oder arbeitet mit Doppelschichten, so daß zumindestens die eine Hälfte der Arbeiter Juden sein können.

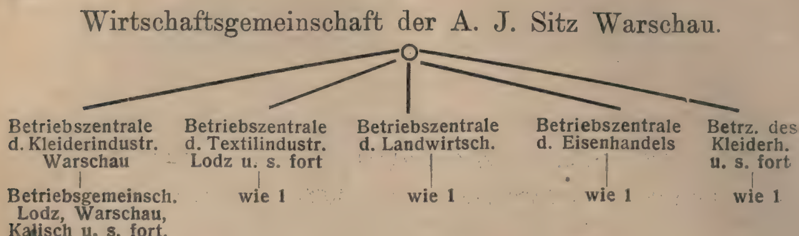
Die Betriebsgemeinschaften gliedern sich in den „Betriebszentralen“ die Ein- und Verkauf der Roh- und Fertigprodukte bei den Betriebsgenossenschaften regeln. Die einzelnen Betriebszentralen haben ihren Sitz im Zentrum der betreffenden Industrie und und unterstehen der oben genannten Wirtschaftsgemeinschaft.

Die Organisation der kommerziellen Unternehmungen in diesem Wirtschaftssystem geht nach dem Muster der selbstständigen Handwerker und Kleinindustriellen vor sich. Sie zerfällt naturgemäß in Außen- und Binnenhandel (Groß- und Kleinhandel bis zum Prassler herab) und weiterhin nach Handelszweigen, wobei der Initiative möglichst weiter Raum gelassen werde, ohne den festen Rahmen des ganzen Systems zu durchbrechen. Auch vor den Türen der großen Kaufleute und Industriellen darf die Organisation nicht haltmachen, und jede Form des Wirtschaftskampfes muß ihr recht sein. Auf diese Weise wird man einem großen Teil der Assimilanten das Handwerk legen können.

Die, wie oben gesagt, bereits gut organisierten landwirtschaftlichen Betriebe werden nach ihrer Einbeziehung in das Wirtschaftsystem dasselbe vervollkommnen, so daß das Ganze dem polnischen Judentum auch gegenüber den Polen einen Rückhalt zu geben geeignet ist, der sie zum mächtigen Faktor diesen rücksichtslosen Machthabern gegenüber machen wird. Es wird auf diese Weise des ferneren und nicht zum letzten aus der wirtschaftlichen Kraft des polnischen Judentums heraus möglich sein, alle die notwendigen Schulen und Jeschiwaus zu unterhalten, die Jugend bis zu einem gewissen Lebensalter der Thauroh zu widmen, kurz ein Judentum zu erhalten, das nach wie vor für uns der Born der Thauroh ist.

In einem Schema sähe das System etwa folgendermaßen aus:

Wirtschaftsgemeinschaft der A. J. Sitz Warschau.



Ich schlage vor, zur Verwirklichung, so weit wie möglich, schon jetzt zu schreiten.

Ich unterlasse es naturgemäß, über das Schema hinaus und seine Darstellung auf Einzelheiten einzugehen, die am besten an Ort und Stelle erörtert werden. Die Aufnahme meines Vorschlages, gleichgültig in welcher Form er zur Ausführung gelangt, wird mir zeigen, wie weit das deutsche thoratreue Judentum für seine Aufgabe reif ist. Des besonderen weise ich darauf hin, daß die finanzielle Beihilfe, die zu leisten wäre, weit hinter dem zurückbleiben dürfte, was der erste Augenblick erwarten ließe, sicherlich jedoch nicht die Summen übersteigt, die an Unterstützungen dauernd nach dem Osten wandern.



Die Beschlüsse zu Lōd.

Von Rabb. Dr. Samuel Klein in Érsekujvár.

1. Die Lehrtätigkeit zu Lōd.

Die uralte, nach einer talmudischen Tradition seit Josuas Zeiten mit Mauern umgebene Stadt לֹד[1]) — heute Ludd in der Schefēlā — war in den letzten Jahrzehnten des zweiten Tempels wie auch nach der Zerstörung Jerusalems bedeutsamer

[1]) Megilla 4a, j. I 1 (70a 65).

Sitz jüdischer Gelehrsamkeit. Es stand dort ein rennbahnförmiges großes Lehrhaus[2]), das aramäisch מותבא רבא oder מתיבתא רבא דלוד hieß[3]). Dem Lehrhause stand R. Elieser b. Hyrkanos vor[4]), der seine Güter in der fruchtbaren Umgebung der Stadt hatte[5]). Wie weit die Gründung dieses Lehrhauses zurückreicht, kann man nicht feststellen; sicher ist, daß etwa drei Jahrzehnte vor der Zerstörung des Tempels schon mehrere Gelehrte sich in Lōd aufhielten. Man erfährt dies gelegentlich der Mitteilung, daß die adiabenische Königin Helene mit ihren sieben thorakundigen Söhnen einst das Sukkotfest in Lōd verbrachte, bei welchem Anlaß sie in ihrer Laubhütte von den dort wohnenden Gelehrten (זקנים) besucht wurden[6]). Einer dieser Gelehrten dürfte R. Josua b. Ḥananja gewesen sein[7]). Es ist nur natürlich, daß infolge der Lehrtätigkeit dieser Weisen ein besonderer religiöser Eifer unter den Bewohnern Lōd's zu beobachten ist. Sie wallfahrteten in großen Scharen nach Jerusalem; an einem Sukkotfeste z. B. blieben im ganzen 50 Personen in der Stadt[8]). Der Midrasch verherrlicht auch legendenhaft die Frömmigkeit der Bewohner von Lōd[9]) und ein späterer Agadist bezeichnet die Stadt, mit Bezug auf Zefanja 1, 10 als „die zweite nebst Jerusalem[10])“.

Obwohl die Stadt durch Vespasian eingenommen wurde[11]), bestand in Lōd auch nach der Einnahme, d. h. in der Zeit

---

[2]) Schir r. 1, 3 (Ende § 1): ובית מדרשו של ר"א היה עשוי כמין ריס ואבן אחת היתה שם והיתה מיוחדת לו לישיבה.

[3]) Mechilta Ex. 17, 8 (ed. Friedmann 53b) M. d. R. Simon b. J. ed. Hoffmann 82, 7, b. Bechorot 5b: ...דבר זה שאלנו את ר' אליעזר כשהוא יושב במותבא רבא (במתיבתא ר'); vgl. Pesikta dRK 136a Anm. 34: מ' ר' דלוד = Pes. r. c. 32 (148b) מדינה הגדולה l. מתיבתה הג'.

[4]) Anm. 2 und 3 und b. Sanhedr. 32b: אחר ר' אליעזר ללוד.

[5]) Beza 5a—b.

[6]) Tos. Sukka I 1 (192, 9); b. 2b, j. I 9.

[7]) Vgl. die Anm. 2 bezeichnete Stelle

[8]) Josephus Bj. II 19, 1.

[9]) Echa r. 3, 9; j. Maaß. sch. V 2 (56a).

[10]) Pesikta r. 29b 4: משנה לירושלים.

[11]) Bellum j. IV 8, 1.

nach der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem eine bedeutende jüdische Gemeinde, deren Mitglieder zum Teil — vielleicht gar zum großen Teil — Diasporajuden waren. Wir kennen da solche aus Alexandrien[12]) und Antiochia[13]). Ihre griechischen Namen, wie Alexa, Alexander[14]), Arius[15]), Boëthos b. Zenōn[16]), Dortus[17]), Georgios[18]), Theodos (der Arzt)[19]), Tryphon[20]), Julianus, Pappos[21]) weisen auch deutlich darauf hin. Eine Synagoge in Lōd hieß בית הכנסת של טרסיים „Synagoge der Tarsier“[22]).

Vielleicht nur zeitweilig wohnten etwa zu Beginn des 2. Jahrhunderts in Lōd der Patriarch Rabban Gamliel und R. Elieser b. Zadok[23]); ständiger Wohnort aber war Lōd für R. Tarfon, zu dessen Zeit ein fünfgliedriges Kollegium nach dem Thoragesetz Entscheidungen traf[24]). Ein Mitglied dieses Kollegiums war R. Akiba[25]).

2. Der Aufstand unter Trajan.

Während diese Männer an der Verbreitung und an dem Ausbau der jüdischen Lehre eifrig tätig waren[26]), entbrannte der Aufstand der ganzen orientalischen Judenheit gegen die Gewaltherrschaft Roms, dessen Kaiser damals Trajan war.

---

[12]) S. Anm. 47.

[13]) Tos. Ab. z. III (IV) 18 (465, 5): פלוני אנטיוכי שרוי בלוד.

[14]) Tos. Hagiga II 13, b. 18a.

[15]) S. Anm. 38. 39. 40.

[16]) Anm. 23.

[17]) Ant. XX 6, 2.

[18]) גורגוס Semaḥot II 4.

[19]) Tos. Ahilot IV 2 (600, 28).

[20]) = ר׳ טרפון; Hieronymus zu Jes. 8, 11: Telphon. Tos. Pesaḥim X 10 (173, 7); MBm IV 3 (b. 49b, 51a).

[21]) S. Abschn. 2.

[22]) T. Ahilot a. a. O. = j. Ber. I 30, 19 nur ב״הכ בלוד, dagegen b. Nazir 52a בה״כ של ט׳; vgl. auch Lev. r. 35 § 12.

[23]) T. Pesah X 10.

[24]) S. Büchler, Der galiläische ’Amhaareṣ S. 302f. S. noch j. Beza III 5 (62a).

[25]) M. Rh. I 6 u. s. bei Büchler a. a. O.

[26]) Ein בית המדרש in Lod: Tos. Pes. II (III) 11 (159, 8); X 12 (173, 12). Eine Kinderschule (בית הספר): Semaḥot II 4.

Die Fluten dieses gewaltigen Aufstandes bedeckten zwar vor allem Ägypten und Cypern; einige Wellen schlugen jedoch auch an die Gestade des heiligen Landes[27]. Besonders wurde von ihnen die Gemeinde in Lōd berührt. Bestand ja diese — wie bereits bemerkt wurde — zum Teil aus Diasporajuden, die mit ihren, an den Aufstand beteiligten Brüdern im Ausland sicher in Verbindung standen. Zwei in Lōd wohnende aus Alexandrien stammende Brüder Namens Julianus (Lollianus?) und Pappos[28], deren hebräische Namen vielleicht שמעיה und אחיה[29] lauteten, stellten sich an die Spitze des Aufstandes in Palästina.

Ihr Unternehmen, wie der ganze große Aufstand mißglückte; dafür aber traf das palästinische Judentum das Härteste: die Einschränkung des freien religiösen Lebens nach der Thora Gesetz. Zunächst äußerte sich die Einschränkung wohl in der möglichsten Verhinderung der Erfüllung mancher Gebote der Religion, also der מצות עשה, speziell aber in der Verhinderung des Gemeindegottesdienstes[30] und des religiösen Studiums. Das „große Lehrhaus“ in Lōd wurde gesperrt. Die Gelehrten müssen sich, um nicht von den Häschern beobachtet zu werden[31] in privaten Häusern versammeln. Man trifft sie bald im Hofe des Hauses von Geluda[32]; bald im Hause von Arius[33] und im Obergemache des Hauses von Nitza'an[34].

3. מי גדול — תלמוד או מעשה?

Die Zeitlage forderte bald energisch eine Stellungnahme der Weisen Israels zu der Frage, wie die Erhaltung des

[27]) Die spärlichen Nachrichten s. bei Grätz IV 4 112ff.

[28]) S. die Notiz am Schluß dieser Abhandlung und Abschn. 4.

[29]) S. Taan. 18b (Aruch s. v. הרג), 1. Grätz III 5 842.

[30]) S. Tos. Berakhot II 14 (4, 24): אמר ר׳ מאיר פעם אחת היינו יושבין לפני ר׳ עקיבא והיינו קורין את שמע ולא היינו משמיעים לאזנינו מפני קסדור אחד שהיה עומד על הפתח. אמרו לו אין שעת הסכנה ראיה.

[31]) S. den קסדור (Questor) in der vorigen Anm.

[32]) Tos. Erubin IX (VI) 2 (148, 14).

[33]) S. Abschnitt 3 und die Notiz Löw's am Schlusse.

[34]) Abschn. 5.

Judentums unter solchen Verhältnissen gesichert werden könne? Und da das jüdisch religiöse Leben aus zwei Wurzeln sich nährt, deren eine das Studium der Gotteslehre, deren andere die Betätigung der Gebote ist, — so mußte festgestellt werden, welche dieser beiden Wurzeln in diesen schweren Zeiten besonders gehütet und gepflegt werden soll. In früherer Zeit wurde die Ansicht vertreten, daß die praktische Betätigung von größerer Wichtigkeit als das theoretische Studium sei[35]); jetzt aber, da der Betätigung der Gebote schier unüberwindliche Hindernisse in den Weg traten und es zu befürchten war, daß ein nur auf die Ausübung der Gebote gerichtetes Streben alle Kräfte des Judentumes aufzehren werde, während das Feld des Thorastudiums ganz brachgelegt werden könnte, — sind immer mehr und mehr Stimmen laut geworden, daß jetzt dem Studium der Vorzug eingeräumt werden müsse, selbst auf die Gefahr hin, daß manche Gebote der Thora nicht ganz gehörig erfüllt würden. Besitzen ja die Weisen die Macht, ein Gebot oder ein Verbot der Thora zeitweilig aufzuheben um dadurch den Bestand der übrigen Gesetze zu sichern (יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה)[36]). Da ist nun eine solche Zeit gekommen!

Die in Lōd wohnhaften Gelehrten, unter ihnen R. Tarfon, R. Akiba und R. Jōsse ha-gelili versammelten sich daher im Hause eines gewissen Arius in Lōd um über die Frage zu entscheiden: מי גדול, תלמוד או מעשה? was größer sei: das Studium oder die Tat?

Den Arius, in dessen Haus diese Beratung stattfinden sollte, glauben wir auch anderswoher zu kennen. R. Jōsse, der jedenfalls in Lōd lernte[37]), berichtet über Fragen, die ein

---

35) Abot I 17: לא המדרש הוא העיקר אלא המעשה.

36) Vgl. die klassische Formulierung dieses Grundsatzes im רמ"בם ה' ממרים II 4: . . . שאפילו דברי תורה יש לכל בית דין לעקרו הוראת שעה. כיצד . . . אם ראו לפי שעה לבטל מצות עשה או לעבור על מצות לא תעשה כדי להחזיר רבים לדת או להציל רבים מישראל מלהכשל בדברים אחרים, עושין לפי מה שצריכה השעה כשם שהרופא חותך ידו או רגלו של זה כדי שיחיה כולו, כך ב"ד מורים בזמן מן הזמנים לעבר על קצת מצות לפי שעה כדי שיתקיימו כולם.

37) Er war Schüler R. Tarfons (Tos. Bechorot V 7).

gewisser Arius an die „Weisen“ betreffs Gesetze über Zehnt und Priesterhebe richtete[38]). Er selber hatte auch eine Unterredung mit diesem Mann über den Unterschied von חכם und נבון in der hebräischen Sprache[39]). Es darf wohl angenommen werden, daß dieser, dem Studium sowohl als auch der religiösen Tat gleich zugetan gewesener Mann es war, der sein Haus zum Zweck ihrer wichtigen Beratung den Gelehrten öffnete.

Der Bericht hierüber ist in verschiedenen Quellenschriften zum Teil tannaitischen Ursprungs enthalten[40]). Unter ihnen hat den Bericht am vollständigsten der Sifre nach dem Midrasch Tannaim (ed. Hoffmann) 34, 7 ff. erhalten, der lautet:

וכבר היה ר׳ טרפון ור׳ עקיבא ור׳ יוסי הגלילי מסובין בבית ערים בלוד ונשאלה שאלה זאת לפניהן: מי גדול תלמוד או מעשה? — אמר ר׳ טרפון גדול מעשה. ר׳ עקיבא אומר גדול תלמוד. ענו כולם ואמרו גדול תלמוד שהתלמוד מביא לידי מעשה.

Als erster Sprecher trat in der Versammlung R. Tarfon auf, wohl aus dem Grunde, weil ihm, der seine Heimat in Lōd hatte, der Vorsitz übertragen wurde[41]). Er faßte seine Ansicht kurz so zusammen: גדול מעשה „die Tat ist groß“; unser ganzes Streben sei daher darauf gerichtet, die Ausübung der religiösen Gebote zu fördern, selbst auf die Gefahr hin, daß das Studium darunter leiden könnte. Sein großer Gegner

---

38) Tos B. m. III 11 (376, 30): שאל אריוס לחכמים וכו׳.

39) Sifre Deut. § 13 (67 b), Midr. Tannaim 7, 25: זה ששאל אריוס את ר׳ יוסי וכו׳.

40) 1. Sifre Deut. § 41 (59 b) = 2. Midr. Tann. 34, 7 = 3. Jalkut תת״סא; 4. Midr. Schir hasch. r. 2, 14 (§ 5); 5. j. Ḥagiga I 7 = j. Pes. III 7; 6. b. Kiddušin 40b. Varianten zum Namen des Arius: 1. hat ערוד, lies nach 2. ערוס, bzw. dies ערי[ו]ס. 3. בבית (ש)ערים בלוד, l. עריס, ebenso 4. In 5: אריס (vgl. Anm. 38 und 39). 6. hat עליית בית נתזה, doch ist dies sicher eine falsche Lesart die aus einer anderen Stelle hierher geraten ist (vgl. Abschnitt 5). Zum Namen עריס, אריס usw. s. die Notiz am Schluß dieser Abhandlung.

41) Vgl. Ähnliches in dem Bericht über die Versammlung der Weisen nach Aufhören der hadrianischen Verfolgungen in Ūscha Schir r. zu 2, 5 § 3: חלקו כבוד לר׳ יהודה שהיה בן עיר ולא שהיה גדול מהם בתורה אלא מקומו של אדם הוא מכבדו.

war R. Akiba, der den Standpunkt גדול תלמוד „das Studium ist groß" verteidigte, worauf dann einstimmig ausgesprochen wurde: „Groß ist das Studium, weil das Studium zur Tat führe" und bei Wiederkehr friedlicher Zeiten die durch das Thorastudium gestärkte jüdische Seele der praktischen Betätigung der Gottesgebote zugänglich sein werde. Zum Schluß trug noch R. Jōsse hagelili zur Bekräftigung dieser nun zum Prinzipe erhobenen Ansicht eine schöne Homilie über die besondere Wichtigkeit des Thorastudiums vor[42]).

Dies ist nun der erste Beschluß von Lōd, der ganz aus den Zeitverhältnissen hervorgegangen und allein durch sie zu erklären ist[43]). Nicht um eine „Verinnerlichung der religiösen Vorschriften" oder „die Proklamierung des höheren Wertes der Verinnerlichung des geistigen Gehaltes der Lehre"[44]) handelte es sich hierbei; einer solchen bedurfte das Judentum nicht, wo auf die „Verinnerlichung" seit jeher das größte Gewicht gelegt wurde[45]). Man war sich dessen allgemein bewußt, daß nur das Zusammenwirken beider Momente, des Studiums und der Übung der Thora wahres Judentum schafft. Die Zeitlage

---

[42]) Fortsetzung des Berichtes in 1. 2. 3. und 6. (Anm. 40).

[43]) Grätz IV 4 429 verlegt die Zeit dieses Beschlusses in die Zeit nach dem Bar-Kochba Krieg. Wie aber weiter unten gezeigt wird, ist dießer Beschluß dem im Abschn. 5 zu behandelnden zeitlich vorangegangen. Letzterer aber war eine Folge der Hinrichtung von Julianus und Pappos, die zu Ende der Tage Trajans (etwa 118) erfolgte. Es ist ferner kaum denkbar, daß während der schrecklichen Verfolgungen unter Hadrian die Weisen in nicht weiter Entfernung von Bēttēr derartige Versammlungen hätten abgehalten. Zu jener Zeit war dieser Beschluß schon längst anerkannt und R. Akiba hat — auf Alles gefaßt — seine Lehrvorträge ברבים öffentlich abgehalten (Berachot 61b). — Völlig unbegründet ist, was Venetianer in der Schwarz-Festschrift S. 419 über die Zeit des Beschlusses sagt. Die talmudische Tradition, die noch dazu in tannaitischen Quellenschriften erhalten ist, — ist viel zu fest, als daß sie durch eine hingeworfene Hypothese erschüttert werden könnte.

[44]) Venetianer a. a. O. S. 418, 423.

[45]) Es ist eben eine Fiktion der protestantischen Theologie, daß das Christentum diese Verinnerlichung herbeigeführt hätte. Es sei auf die wichtige Schrift Eschelbacher's „Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie" (1907) verwiesen.

forderte jedoch die Entscheidung heraus, welches der beiden Momente unter den gegebenen Verhältnissen von größerer Wichtigkeit sei.

4. Julianus und Pappos.

Die Religionsverfolgung sollte bald noch größere Dimensionen annehmen. Wurden die Juden bis jetzt nur daran gehindert, die Gebote ihrer Religion zu erfüllen, so wurden sie bald gezwungen, auch die Verbote zu übertreten, und hat sich jemand dem Zwange nicht gefügt, so mußte er auch des Todes gewärtig sein. Wieder mußten sich die Lehrer des jüdischen Volkes die Frage vorlegen, ob man im Sinne der Thora verpflichtet sei, das Leben zu opfern, um nicht gegen ein Verbot der Thora sich zu vergehen. Man war darüber einig, daß jenes Wort der Thora וחי בהם (III Buch M. 18, 5) ein Gebot enthalte, daß man das von Gott uns gegebene Leben zu hüten und zu schützen verpflichtet sei, selbst wenn man, infolge einer Zwangslage, gegen ein Verbot verstößen müsse[46]). Wie weit reichen aber die Grenzen? Wird dies nicht zur völligen Preisgabe der ganzen Lehre führen? Manche der Gebote mußten schon vernachlässigt werden, — jetzt sollen auch noch die Verbote ganz geopfert werden?

Besonderen Anlaß zur Erörterung dieser Fragen in Lōd bot wohl das folgende Ereignis. Nach Niederwerfung des Aufstandes unter Trajan wurde der „Stolz Israels"[47]), das Bruderpaar Julianus und Pappos verhaftet und vor dem Feldherrn Trajans, L. Quietus in Lōd geführt[48]). Man wünschte

[46]) Sifra Lev. 18, 5; Tos. Sabbat XV (XVI) 16 (134, 19 ff.), Sanhedrin 74a.

[47]) Sifra zu 26, 19 אלו הגאים שהם גאונם של ישראל כגון פפוס (בן יהודה) ולוליינוס אלכסנדרי וחבריו.

[48]) S. die Stellen bei Grätz IV 4 441. Hinzuzufügen ist Mechilta d. R. Simon b. J. (ed. Hoffmann) zu Ex. 21, 13 (125, 13 ff.) wo die Brüder אלינוס und פפנס (l. פפוס)" genannt werden. Da sie in Koh. r. 9, 10, b. Pesaḥim 50a, B. b. 10b. (s. dort die Erzählung über den in Lōd wohnenden R. Aḥa) als הרוגי לוד genannt werden, so ist es gar nicht zweifelhaft, daß sie in Lōd (nicht in לודקיא wie es an anderen Stellen heißt) getötet wurden. — Mein Vater Rabb. A. H. Klein נ"י vermutet,

von ihnen, daß sie aus einem farbigen Glase Wasser trinken, als würden sie Libationswein genießen[49]). Sie taten auch dies nicht und wurden deshalb am 12. Addar 118 (?) hingerichtet[50]). Wohl erreichte bald darauf — wie das Bruderpaar voraussagte — die strafende Hand Gottes den Feldherrn Quietus (er wurde durch den Nachfolger Tarjans, Hadrian hingerichtet); jene Weisen, die samt der Bevölkerung Lōds den Märtyrertod der Helden betrauerten[51]), waren dennoch darauf gefaßt, daß die Verfolgungen auch weiter dauern werden, und mußten daher feststellen, wann und unter welchen Umständen man das Leben opfern dürfe und müsse um das Judentum stolz zu bekennen.

5. Der zweite Beschluß von Lōd.
(יעבר ואל יהרג)

Eine zweite in Lōd einberufene Versammlung sollte hierüber entscheiden[52]). Die Gelehrten versammelten sich diesmal im Obergemach des Hauses von נתזה[53]), also nicht mehr dort, wo sie den ersten Beschluß faßten, woraus klar hervorgeht, daß (nicht wie es bisher angenommen wurde) die beiden Beschlüsse nicht in der gleichen Versammlung gefaßt wurden.

Vorbereitet wurde die Beantwortung der Frage durch die Erörterungen der beiden größten Lehrer dieser Zeit R. Ismael und R. Akiba[54]). Beide hatten aus Ex. 22, 1 festgestellt, daß

daß in dem Satze Koh. r. 9, 10 (vgl. die Parallelstellen): הרוגי לוד אין לפנים ממחיצתם, ברוך שהעביר חרפתן של לולינוס ופפוס ואשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו der Zusammenhang zwischen dem Fall von L. u. P. und dem Beschluß von Lōd: גדול תלמוד angedeutet sei.

49) j. Schebiit IV 2 (35a), j. Sanhedr. III 5 (21b.).

50) Ich schließe mich der bei Grätz a. a. O. 414 Anm. 1 im Namen Israel Lewy's angeführten Ansicht an (Statt Gen. r. 69 ist 64 zu lesen).

51) S. die Stellen Anm. 48.

52) Daß die Hinrichtung des Bruderpaars und der zweite Beschluß in Zusammenhang miteinander stehen, zeigt jSchebiit IV 2 = jSanhedr. III 5, wo ihr Vorgehen in Zusammenhang mit der Mitteilung des Beschlusses als Beispiel für aufopferungsvolle Frömmigkeit angeführt wird.

53) bSanhedr. 74a u. j. a. a. O. Zum Namen s. die Notiz am Schlusse dieser Abhandlung.

54) Tos Sabb. XV (XVI) 17 vgl. Mechilta Ex. 31, 13 = Mech. d. R. Simon 160, 10 ff. Sifra zu Lev. 18, 5.

das Sabbatgebot schon durch die Möglichkeit einer zu befürchtenden Lebensgefahr verdrängt wird. R. Akiba stützte dies auch noch durch einen Schluß aus Ex. 21, 4. Beide haben die Regel aufgestellt: „die Gebote sind gegeben wurden um in ihnen und durch sie zu leben, nicht aber, daß man durch sie umkomme." R. Akiba wollte jedoch die drei Kardinalsünden: Götzendienst, Unzucht und Mord ausnehmen. Denn diesen Sünden gegenüber darf man keine Lebensgefahr scheuen. R. Ismael dagegen wollte den obigen Grundsatz auch auf Götzendienst im Geheimen anwenden, das will sagen: bei einem Zwang, Götzen im Geheimen zu dienen, darf das Leben nicht geopfert werden. Götzendienst im Geheimen durfte der am häufigsten vorkommende Fall gewesen sein. Wie leicht konnte da ein römischer Soldat einen den Weg passierenden Juden auffordern, z. B. einem Kaiserbilde göttliche Verehrung zu erweisen! Ob man einer derartigen Aufforderung gegenüber das Leben aufs Spiel setze, das sollte nun in der Versammlung der Gelehrten beschlossen werden. Wieder wurde nach Ansicht R. Akibas entschieden. Eine Abstimmung ergab, daß die Majorität den Grundsatz annahm: „Alle Verbote der Thora darf man übertreten, um nicht getötet zu werden mit Ausnahme von Götzendienst, Unzucht und Mord"[55]).

6. Die Judenchristen und die Beschlüsse von Lōd.

Eine merkwürdige Midraschstelle der Pesikta r. c. 13 (55a) lautet mit Bezug auf Psalm 35, 15: „Bei meinem Unglück (בצלעי = da ich hinkend wurde) freuen sie sich und versammeln sich" [das bedeutet:] zur Zeit, da Israel in die Macht der Mīnūt (der Haeresie) kommt, sogleich freuen und versammeln sich die Heiden, um sie töten zu können"[56]). — Offenbar will der Satz besagen, daß Israel deshalb Verfolgungen erleiden müsse, weil es sich der Minut, d. h. dem Christentume zuneigte, bzw. viele

---

[55]) bSanh. 74a: נמנו וגמרו בעליית בית נתזה בלוד: כל עבירות שבתורה אם אומרין לאדם עבור ואל תהרג, יעבור ואל יהרג חוץ מע"ז וג"ע ושפ"ד Etwas anders formuliert in j a. a. O.

[56]) בשעה שישראל באים לידי מינות מיד אוה"ע שמחין ומאספין להרוג אותם.

sich der Sekte der Mīnīm angeschlossen hatten. Auf welche Zeit sich dies bezieht, ersieht man aus der Fortsetzung des Midrasch: Was bedeutet: „es versammelten sich gegen mich Lahme und ich wußte es nicht“? Im Obergemach des Hauses נתזה sagte man: da ich hinkend wurde, freuen sie sich und versammeln sich, mich zu befehden, — sie, welche sind Lahme und Krumme! Pflegt man denn ein Urteil über einen, der hinkend wurde, zu sprechen? „Sie rissen ohne Unterlaß“: einen Riß nach dem Anderen. Israel sprach zu Gott: Herr der Welt! Lahme sprechen Urteil über Hinkende! Sie sitzen und trachten, wie ich zum Hinken komme, um über mich herzufallen“ [57]). Soweit der Midrasch.

Die Nennung des Obergemachs des Hauses נתזה zeigt, daß die im Midrasch angedeuteten Ereignisse um die Zeit des zweiten Beschlusses von Lōd sich abspielten. Daß die judenchristliche Bewegung um diese Zeit große Fortschritte machte, wissen wir z. B. aus einem Satze R. Tarfons [58]). Speziell in Lōd hatte die neue Sekte schon früh viele Anhänger [59]).

Die neue Sekte trachtete nun, die Schwäche des Judentums sich auszunützen. Israel ist „hinkend“ geworden, da versammeln sich jene, die hier, wie übrigens auch sonst [60]), „als lahm und krumm“ bezeichnet werden, Israel anzufehden. Richtig hat Venetianer — ohne unsere Midraschstelle zu kennen — auf den Zusammenhang der Beschlüsse von Lōd, speziell des zweiten betreffs der 3 Hauptsünden und der Beschlüsse des sogenannten Apostelconcils in Jerusalem, das um diese Zeit stattfand, hingewiesen [61]). Die Lehrer Israels waren genötigt Beschlüsse zu

[57]) בעלית בית נתזה בלוד אמרו כשאני מצלעת הם שמחים ונאספים להתגרות שהם נכים וחגרים. יש עושים את הדין במי שצולע? . . . קריעה אחר קריעה אמרו לו ישראל: רבש״ע נכים עושים את הדין בצולעים! יושבים ומצפים מתי שאבא לידי הצלע לבא עלי.

[58]) Tos. Sabbat XIII (XIV) 5 (129, 2 ff.), b. Sabb. 116 a.

[59]) Apostelgeschichte 9, 32 ff. (Lydda = Lōd).

[60]) Vgl. Friedmann's Ausführungen in der Note 28 zu seiner Ausgabe der Pesikta r. a. a. O.

[61]) A. a. O. der Schwarz-Festschrift.

fassen, die teils die Gebote zeitweilig aufheben, teils aber unter den Verboten einen Rangunterschied konstatieren, indem Götzendienst, Unzucht und Mord als die wichtigsten bezeichnet werden. Das Apostelconcil zu Jerusalem hat nun zwecks Bekehrung der Heiden zum Beschlusse erhoben: alle Gesetze der jüdischen Lehre seien außer Geltung mit Ausnahme der drei vorhingenannten[62]. Nach den Beschlüssen von Lōd war es ja ein Leichtes, dies zu behaupten. Sie konnten sich sogar auf die Autorität der größten Lehrer Israels berufen!

Hierüber klagt unser Midrasch. Die Kunde über den Beschluß des Concils zu Jerusalem dürfte bald zu den Gelehrten in Lōd gedrungen sein. Sie hielten wohl nicht nur einmal, sondern auch später ihre Beratungen im Obergemach des Hauses נתזה ab. Da sprachen sie: wo ich hinkend wurde, da freuen sie sich, da versammeln sie sich, um über mich herzufallen, um nicht nur Heiden an sich zu ziehen, sondern auch Juden — besonders solchen, die im Auslande lebten — es weis zu machen, das Judentum sei abgestorben, an seine Stelle sei die neue Religion getreten. So rissen sie einen Riß nach dem anderen am Körper und an der Seele des Judentums.

7. Verschärfung der Bestimmungen.

Israels Lehrer waren nun gezwungen, ihren früheren Beschluß nochmaliger Beratung zu unterziehen, bzw. ihn zu ergänzen. Dies ersieht man aus den Quellen.

Während R. Ismael bemerkt: „Sollte es auch in der Öffentlichkeit so sein, daß man Götzendienst üben dürfte, um das eigene Leben zu retten? — deshalb heißt es: „Entweihet nicht meinen heiligen Namen, damit ich geheiligt werde“ (III. Buch M. 22, 32)[63], — wird zu R. Akiba's Satz hinzugefügt:

[62]) Apostelgeschichte 15, 20. Es heißt dort allerdings, daß die Heiden sich enthalten mögen von „Unsauberkeit der Abgötter und von der Hurerei und vom Erstickten und vom Blut“, aber Venetianer weist nach, daß ursprünglich nur Blutschuld genannt war. (S. 421).

[63]) Sifra zu Lev. 18, 5: ...או אפי' ברבים ישמע להם? ת"ל ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי, אם מקדישים אתם את שמי, אף אני אקדש את שמי על ידכם. Vgl. Abschnitt 5.

„Wo gilt der Grundsatz, daß man alle Verbote außer ע"ז ג'ע ושפ"ד übertreten dürfe? — wenn es sich nicht um eine Zeit der Verfolgung oder der Vertilgung handelt; aber in der Zeit der Vertilgung muß man selbst wegen des allergeringsten Verbotes der Thora das Leben opfern im Sinne von III B. M. 22, 32 und mit Hinweis auf Sprüche 16, 4: Alles schuf Gott ihm zu Ehren"[64]), d. h. selbst diese Zeiten der Verfolgung und der Vertilgung müssen dazu dienen, Gottes Verehrung zu vergrößern.

Dieser Zusatz gehörte nicht ursprünglich zum Beschlusse von Lōd. Denn 1. jene Stellen, welche bloß den Beschluß mitteilen, nennen diesen Zusatz nicht[65]), 2. im b. Talmud wird dieser Zusatz als eine Ergänzung zum Beschlusse mitgeteilt[66]); 3. der pal. Talmud hat ihn nicht, setzt vielmehr an seine Stelle folgendes: „wo gilt dieser Beschluß? — im Geheimen, aber in der Öffentlichkeit darf selbst das geringste Gebot nicht übertreten werden"[67]).

Daß aber die obige Ergänzung nicht lange nach dem zweiten Beschluß vorgenommen wurde, das zeigt nicht nur eine von R. Joḥanan mitgeteilte Tradition[68]), das bestätigen auch die obigen Worte R. Akibas.

Im Namen R. Joḥanan's wird im b. Talmud auch eine zweite, den Worten des Jeruschalmi ähnliche Ergänzung gebracht, welche besagt: selbst in einer Zeit, da keine Verfolgungen zu befürchten sind, darf man, um das Leben zu retten, nur im Geheimen die Gebote übertreten; öffentlich aber muß man

---

[64]) Tos. Sabb. XV (XVI) 17: ... במה דברים אמורים? שלא בשעת השמד ,אבל בשעת השמד אפילו קלה שבקלות נותן אדם נפשו עליה שנ׳ ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל ואו׳ כל פעל ה׳ למענהו.

[65]) S. oben Anm. 55.

[66]) b. Sanh. 74a: כי אתא ר׳ דימי אמר ר׳ יוחנן: לא שנו אלא שלא בשעת גזרת המלכות, אבל בשעת גזרת המלכות אפי׳ מצוה קלה יהרג ואל יעבור. שעת גזרת המלכות ist = שעת השמד im Satze R. Akibas (Anm. 64).

[67]) A. a. O. הדא דתימא בינו לבין עצמו אבל ברבים אפי׳ מצוה קלה לא ישמע לו.

[68]) Anm. 66. Über den Beschluß selbst referiert auch R. Joḥanan (s. die Anm. 55 bezeichneten Stellen).

selbst um des geringsten Gebotes willen lieber den Tod erleiden[69]).

Dieser zweite Zusatz ist auf die Worte R. Ismaels[70]) zurückzuführen; er entstammt vielleicht schon einer Zeit, da keine Religionsverfolgungen an der Tagesordnung waren, da man aber in tiefster Ehrerbietung und Rührung zu jenen emporblickte, die ihr alles, ihr Leben für die Lehre Gottes zu opfern bereit waren und an deren Beispiel man sich stärken und festigen wollte für alle Zeiten.

Herr Oberrabbiner Dr. J. Löw-Szeged hatte die Güte, mir einige Notizen betreffs der Namen zukommen zu lassen:

„1. לוליינום ist zu gut belegt (Meg. Tann. XII, Neubauer II, 19), um auf die Lesart des Midraš haggadol (= Mech .d. R. Simon, s. Anm. 48: אלינום) aufgegeben zu werden: Sifra 99^d, 111^d, j an mehreren Stellen (nur einmal ים — jŠvi 35^a_{64}, aber Z. 52: לילינום, aber im Ms. Leyden לוליינום); Ber. r. 64_{10}, Semaḥ VIII (f. 47^d_{26} Romm): לוליאנום. Ich weiß nicht, warum man nicht lieber an Lollianus gedacht hat.“

2. „אריום ist wohl Arius (Anm. 38. 39), aber בית ערים ist damit nicht identisch. Best bezeugt ist ערים, ארים (Ratner jPes 50: ארים, ארום, מרים(!), חורון); sollte aber ערים (Midr. Tannaim) richtig sein, so könnte man es auch nur mit Ares kombinieren, nicht mit Arius.“

3. „נתוה in Ms. Rom ניטוה n. pr.“ [Zu vgl. ist wohl jAb 2 II 3: בר נטיוה aus späterer Zeit. — Klein.]

---

69) Sanh. 74a: כי אתא רבין א׳ ר׳ יוחנן: אפי׳ שלא בשעת גזרת מלכות לא אמרו אלא בצנעה, אבל בפרהסיא אפי׳ מצוה קלה יהרג ואל יעבור.

70) Anm. 63.

Die Juden in Rußland und Polen.

Ein Ausblick aus der Vogelschau auf ihre Geschichte und Kultur.

Von Prof. Israel Friedländer-New-York.

(Fortsetzung)

Kapitel III

Die innere Entwickelung der russisch-polnischen Judenheit.

Wenn man beim Studium der jüdischen Geschichte, ermüdet von den wenig geistanregenden Wechselerscheinungen des äußeren Lebens der Juden, sich anschickt, in das Heiligtum seines geistigen Wesens einzutreten, muß man einen Hauch jenes erleichternden Aufatmens verspüren, den unser großer Lehrer fühlte, als er nach mühseliger Wanderung durch die Wüste plötzlich die göttliche Erscheinung inmitten des Dornbusches erblickte. Wir sind durch die traurige Einöde der äußeren jüdischen Geschichte in den Ländern der Slawen gewandert. Wir sahen die Knospen jüdischer Hoffnungen durch die Glut des Hasses versengt oder durch die Stürme der Verfolgungen geknickt. Wir erblickten Israel in der Gestalt eines reizlosen Dornbusches, verdorrt, entblättert und voller Stacheln, ein echtes Erzeugnis der Wüste. Da plötzlich wandelt sich unsere Hoffnungslosigkeit in Entzücken. Wir sehen ein göttliches Feuer, das aus dem unscheinbaren Busch hervorbricht, seine reizlose Gestalt wunderbar verschönt, und wir hören eine geheimnisvolle Stimme, die uns zuruft: „Ziehe deine Schuhe von den Füßen, denn die Stelle, auf der du stehst, ist heiliger Boden!“

Zur Charakteristik des polnischen Judentums.

Wenn die Geistesgeschichte der Juden in der Diaspora heiliger Boden ist, weil sie den Triumph der Wenigen über die Vielen, der Schwachen über die Starken, des Geistes über das Fleisch darstellt, so ist die der russisch-polnischen Judenheit zwiefach heiliger Boden. Denn in Polen und Rußland hat die Kultur des Diaspora-Judentums ihre vollendetste Ausprägung gefunden.

Leider ist diese polnisch-russische Kultur nur selten ihrer wahren Bedeutung entsprechend gewürdigt worden, nicht weil sie, wie es mit so manchen geschichtlichen Erscheinungen der Fall ist, uns zu fern liegt, sondern im Gegenteil, weil sie uns noch zu nahe steht. Viele unter uns und mit uns die Mehrheit des jüdischen Volkes sind ein Produkt jener Kultur. Was wir sind und was wir nicht sind, verdanken wir in gleicher Weise ihrem Einfluß. Allein mit jener unglücklichen Veranlagung, nach Fehlern zu suchen und sie zu finden, die ein späterer, untergeordneter Zweig eben jener Kultur in uns zeitigte, denken wir nur an das, was wir nicht sind, und sind geneigt, die vermeintliche Ursache unserer Mängel zu verdammen. Wenn wir uns aber einmal von unseren persönlichen Zu- und Abneigungen frei gemacht haben, so müssen wir zu der Schlußfolgerung kommen, daß die polnisch-jüdische Kultur oder mit einem Wort das polnische Judentum den Gipfelpunkt und die Vollendung jener Form des Judentums bildet, die bisher die einzige gewesen ist, die sich in der Zerstreuung erprobt und bewährt hat, des rabbinischen Judentums oder vielmehr des Judentums der Bibel nach der Überlieferung der Rabbinen.

Das polnische Judentum ist der würdige Nachfolger des talmudischen Judentums. Wäre es den alten Weisen Palästinas und Babylons vergönnt, über den Abstand von Zeit und Raum hinweg den talmudischen Berühmtheiten in den slawischen Ländern die Hand zu reichen, könnten Rabbi Akiba oder Rabbi Meïr aus dem zweiten Jahrhundert sich mit Rabbi Mose Isserles oder Rabbi Salomon Luria aus dem sechszehnten Jahrhundert unterhalten oder Abaje und Raba aus Babylonien mit den Verfassern des „Schach“ und „Tas“, die in Polen und Litauen lebten, gemeinschaftlich beraten — sie würden ohne Zweifel mit dem beseligenden Bewußtsein in ihre ewige Ruhe zurückkehren, daß das von ihnen hinterlassene Erbe in sicheren und treuen Händen sei. Diejenigen, die das polnische Judentum verurteilen, verurteilen das talmudische Judentum oder richtiger verurteilen das Diaspora-Judentum

überhaupt und müssen, wenn sie logisch bis zu Ende denken, zu der Schlußfolgerung kommen, die selbst mancher strenge Zionist nur widerwillig gelten lassen möchte, daß das einzige Judentum, das diesen Namen verdient, jenes ist, das auf jüdischem Boden, in einer unabhängischen jüdischen Umgebung erwachsen, und daß das Judentum in der Zerstreuung ein Riesenirrtum gewesen ist.

Der Kern und Mittelpunkt dieses polnischen Judentums ist der gleiche wie der des talmudischen Judentums: der alles beherrschende Einfluß der Religion — Religion in jener unauflöslichen Verbindung von Konkretem und Abstrakten, von Idealem und Realem, von Theorie und Praxis, die seit den Zeiten der Propheten bis auf den heutigen Tag für den jüdischen Geist charakteristisch gewesen ist. Es ist, um die alten rabbinischen Ausdrücke zu gebrauchen, die im modernen Sprachschatz restlos nicht wiederzugeben sind: תורה und עבודה. Auf der einen Seite ist es עבודה d. h. die religiöse Praxis, die unter der Herrschaft der Religion erfolgende Regelung der höchsten wie auch der niedrigsten Lebensäußerungen, jenes Zeremonial-Judentum, das nicht den Anspruch erhebt, den Himmel zur Erde hernieder zu bringen, aber sicherlich es zustande gebracht hat, die Erde dem Himmel ein wenig näher zu bringen, indem es physische Tätigkeiten in geistige Werte umwandelte. Es ist auf der andern Seite תורה, das Studium der Thora, die religiöse Theorie, oder jene דעה את ה׳, jene Erkenntnis des Ewigen, die in der biblischen Redeweise dem am nächsten kommt, was wir im Sprachgebrauch der Modernen Religion nennen.

Das Judentum, auf den beiden Säulen von תורה und עבודה mit Ausschluß aller andern äußern Einflüsse ruhend, ist durch alle Zeiten und in allen Wohnsitzen der jüdischen Zerstreuung in seinem Wesen das gleiche geblieben. Nur einmal seit dem Verlust von Staat und Land war der Fuß des Wandervolkes, dem Drucke der Umgebung weichend, aus seiner Abgeschlossenheit herausgetreten — in der jüdisch-arabischen Periode, als die Schönheit Japhets in das arabische

Gewand gekleidet, in die Zelte Sems Eingang suchte und fand. Wie jede Abschweifung, hat auch das Judentum der jüdisch-arabischen Epoche seinen eigentümlichen Reiz und besonders für uns Juden der Neuzeit, die wir uns in einer ähnlichen Lage befinden, eine gewisse Anziehungskraft. Doch so sehr wir auch das glänzende Beispiel der jüdisch-arabischen Kultur würdigen und bewundern, wir dürfen doch nicht vergessen, daß ihre Anpassungsfähigkeit auf Kosten der Originalität erlangt wurde und daß die echte und unverfälschte Form des nachbiblischen Judentums sich in jenen weniger glänzenden und weniger bezaubernden Jahrhunderten findet, in denen die Juden frei von äußeren Ablenkungen waren. Das Fehlen äußerlicher Einmischungen auf der einen Seite, d. h. die abgesonderte Entwicklung der jüdischen Gemeinden und der gesellschaftlichen Schichten der jüdischen Bevölkerung, mit andern Worten die jüdische Autonomie, und auf der andern Seite die Abwesenheit störender geistiger Faktoren, d. h. des Einflusses einer machtvollen fremden Kultur, machten das talmudische Judentum mit all seiner kraftvollen Einseitigkeit in Palästina und Babylon möglich; es war dem gleichen Zusammentreffen von Kräften zu danken, daß diese eigenartige Gestaltung des Judentums ihre treueste Wiedergabe in Polen und Rußland fand.

Die polnisch-jüdische Autonomie.

Jüdische Autonomie, die, obgleich wir ihr auch in andern Ländern im Mittelalter begegnen, doch nirgendwo eine so umfassende und mannigfaltige Bedeutung wie im alten Königreiche Polen gefunden hat, ist eine der grundlegenden Einrichtungen, die die Entwickelung des polnischen Judentums in ihre Form gegossen haben. Es ist daher durchaus erforderlich, daß wir uns mit dem allgemeinen Streben und der besonderen Eigenart dieser polnisch-jüdischen Selbstverwaltung vertraut machen.

Wie wir im ersten Kapitel gesehen haben, war die jüdische Autonomie nur ein Teil des allgemeinen gesellschaft-

lichen Aufbaues des polnischen Gemeinwesens. Polen war ein Land der Stände. Der Mittelstand oder die Bürger, die aus Deutschland eingewandert waren, bildeten einen besonderen Stand, dem im Rahmen des sogenannten „Magdeburger Gesetzes“ volle Autonomie gewährt war. Den Juden, die in Polen unter ähnlichen Umständen gern aufgenommen worden waren, wurden die gleichen Vorrechte zugestanden. Was das Magdeburger Gesetz für die christlichen Einwanderer war, war das talmudische Gesetz für die jüdischen Ankömmlinge. Die Könige waren nicht nur willens, sondern auch eifrig bemüht, die polnische Judenheit als eine autonome Gemeinschaft anzuerkennen. Denn diese gesetzliche Stellung der Judenheit war nicht nur notwendig begründet in der allgemeinen gesellschaftlichen Schichtung der Bevölkerung in Polen; sie wurde nicht weniger von dem eigensten Interesse der einzelnen Herrscher gefordert, denen sich die Juden für die ihnen gewährten Vorrechte freigebig erkenntlich zeigten, und sie wurde in gleicher Weise durch die Notlage der polnischen Finanzen erheischt.

Bereits die Freibriefe von Boleslaw von Kalisch und Kasimir dem Großen enthalten im Keim das Schema der jüdischen Selbstverwaltung. Diese Rechte wurden allmählich durch die folgenden Herrscher erweitert und erreichten im sechzehnten Jahrhundert ihren Gipfelpunkt. Die „Magna Charta“ der polnisch-jüdischen Autonomie stellt das königliche, von Sigismund II. am 13. August 1551 veröffentlichte Dekret dar, das einen vollständig ausgebauten Entwurf der jüdischen Selbstverwaltung enthält.

Die Grundlage dieser autonomen Organisation ist die jüdische Gemeinde oder der „Kahal“ (diese Form wird von den russischen Juden vorzugsweise gebraucht, häufiger als „Kehilla“). Der jüdische Kahal hatte die gleiche Gerichtsbarkeit wie die nichtjüdische Stadtobrigkeit; ja, man kann sogar sagen, daß die Rechtssphäre des Kahal umfassender war, denn sie schloß die Befugnisse ein, die bei den Christen der Kirchenverwaltung zustanden. Die Herrschaft des

Kahal erstreckte sich nicht nur auf den Bereich der Religion — der Religion in dem allumfassenden jüdischen Sinne des Wortes, die in der Praxis jede Regung des physischen sowohl wie des geistigen Lebens beherrschte. Sie schloß auch die volle und uneingeschränkte Macht über ihre Glieder in gerichtlichen und kaufmännischen Angelegenheiten ein. Kurz, jede nur denkbare Beziehung des jüdischen Lebens wurde von dem Kahal geleitet und überwacht.

Es ist ohne weiteres einzusehen, daß ganz in Übereinstimmung mit den Überlieferungen des talmudischen Judentums es eine der wichtigsten Aufgaben des Kahal war, das große und allumfassende System der jüdischen Erziehung, die die Kenntnis des Judentums unter alle Klassen und Stände der Juden zu verbreiten bestimmt war, die sich ebenso auf die zarte Kindheit wie das ehrwürdige Alter erstreckte, die in gleicher Weise sorgte für die wissenschaftlichen Ansprüche des tiefen Gelehrten oder „Lamden“ und die bescheidenen Bedürfnisse des gewöhnlichen Mannes oder „Am hoorez“, zu entwickeln und zu erhalten. Der Kahal war nicht weniger eifrig bestrebt, einen hohen Stand der Sittlichkeit unter den Juden aufrechtzuerhalten, mit Einschluß ihrer geschäftlichen, ja sogar ihrer sexuellen Beziehungen, indem er sich bemühte, jede Neigung für Ausschweifungen und Unmäßigkeit oder ungesetzliche Durchtriebenheit im Geschäftsleben zu bekämpfen. Er trug auch für die körperliche Reinlichkeit der Juden Sorge, da ihm die Aufsicht über die äußere Erscheinung des Judenviertels oblag. Die umfassenden und mannigfaltigen Tätigkeitsgebiete des Kahal können vielleicht am besten durch die Statuten der jüdischen Gemeinde in Krakau vom Jahre 1595 beleuchtet werden, die nicht nur einen beachtenswerten ausführlichen und systematischen Leitfaden für jüdische Erziehung enthalten, sondern auch die Löhne für jüdische Köchinnen bestimmen.

Diese Autorität des Kahal wurde von der polnischen Regierung eifersüchtig und rastlos gewahrt. Die polnischen Behörden warnten die Juden von Zeit zu Zeit immer wieder,

daß sie sich nicht unter Umgehung der Gerichtsbarkeit des Kahal an die nichtjüdischen Gerichtshöfe oder die Staatsgewalten wenden sollten. Dem Kahal wurde das Recht verliehen, widerspenstigen Gliedern schwere Strafen aufzuerlegen. Er wurde ermächtigt, letztere mit der furchtbaren Strafe des Cherem, des Bannes, zu belegen, und in den Fällen, in denen der Cherem sich als unwirksam erwies, und die Übeltäter sich weigerten zu widerrufen, waren die polnischen Beamten angewiesen, diese Mißachtung der jüdischen Autorität mit Vermögenseinziehung und selbst mit dem Tode zu bestrafen.

Auf diesem Unterbau des autonomen Kahal, dessen Befugnisse sich auf die einzelne jüdische Gemeinde beschränkten, erhob sich als Ausfluß jenes Sinnes für Disziplin und Wirklichkeit, der für die früheren polnischen Juden in hohem Maße charakteristisch war, stufenweise eine nationale Organisation, die die ganze Judenheit des Landes umfaßte. Die einzelnen Kahals schlossen sich zu Bezirksorganisationen zusammen, die nach dem Hebräischen גליל -Bezirk „Geliloth" genannt wurden, während die letzteren wiederum schließlich in „Medinoth" Provinzial-Organisationen mündeten, die die großen Provinzen des Reiches wie Großpolen, Kleinpolen, Wolhynien und Galizien oder Rotrußland enthielten. Es lädt zu einer traurigen Betrachtung des gegenwärtigen unorganisierten Zustandes der russisch-polnischen Judenheit ein, die es weder in ihren Geburts- noch in ihren Adoptiv-Vaterländern auch nur zu einem einzigen Oberrabbinat gebracht hat, wenn man bedenkt, daß ihre Vorfahren aus dem beginnenden sechzehnten Jahrhundert den Wert einer geschlossenen religiösen Autorität so stark begriffen. Jede Provinz hatte ihren eigenen Oberrabbiner, der sowohl der jüdischen wie der nichtjüdischen Welt gegenüber die höchste religiöse Autorität in jüdischen Dingen für seine Provinz bedeutete.

Es klingt modernen jüdischen Ohren nicht weniger seltsam, daß der Anstoß zur Bildung der nationalen Organisation der polnischen Judenheit von den polnischen Rabbinern aus-

ging. Bereits im Anfang des sechzehnten Jahrhunderts kamen die polnischen Rabbiner häufig zusammen, um verschiedene Streitfragen aus der rabbinischen Praxis zu besprechen, die ihnen in ihrer Berufstätigkeit aufstießen, und die sie möglichst gleichförmig zu lösen bestrebt waren. Diese Zusammenkünfte fanden gewöhnlich in Lublin statt, teils weil jene Stadt der Wohnsitz des gefeierten Rabbi Schalom Schachna war, des Vaters des polnischen Talmudismus und des Oberrabbiners von Kleinpolen, teils weil Lublin der Sitz einer der berühmtesten jährlichen Messen war, die im polnischen Leben im allgemeinen und im polnisch-jüdischen Leben im besonderen eine so bedeutende Rolle spielten.

Denn diese Messen dienten nicht nur als Brennpunkt für die geschäftliche Tätigkeit der Juden, sondern auch für ihr kulturelles und soziales Leben. Auf diesen „Jarids", wie sie von den Juden genannt wurden, kam ganz in gleicher Weise, wie es heute auf wissenschaftlichen Kongressen geschieht, die jüdische Intelligenz jener Zeit zusammen, um Anschauungen und Ergebnisse ihrer Forschungen auszutauschen. Die Leiter der „Jeschibahs", der talmudischen Hochschulen, die auf der gesellschaftlichen Stufenleiter der polnischen Judenheit einen ganz besonders hohen Rang einnahmen und von den Staatsbehörden in dieser Stellung anerkannt wurden, erschienen hier in Begleitung ihrer erlesensten Schüler. Die Messen dienten, so seltsam dies auch unserm Geschmack erscheinen mag, zu gleicher Zeit als Gelegenheit für Ehestiftungen. Denn die jüdischen Kaufleute kamen dorthin nicht nur, um ihren Geschäften obzuliegen oder ihre talmudischen Studien wieder aufzufrischen, sondern auch, um, natürlich unter den begabten und gelehrten Jüngern der Hochschulen, für ihre Töchter Gatten zu wählen. Es ist wohl möglich, daß der Begriff der „Edelehe" den polnischen Juden ein unbekannter war, aber nichtsdestoweniger waren Keuschheit und Sittenreinheit in der polnischen Judenheit selbstverständliche Dinge, und die bei diesen Gelegenheiten geschlossenen Verbindungen waren weder durch die

Dicke der Banknotentasche des Ehemannes, noch durch den hohlen Schein seiner gesellschaftlichen Stellung, noch durch die Äußerlichkeiten seiner Umgangsformen und seiner Erscheinung bedingt, sondern wurden in erster Linie bestimmt durch den Maßstab von Torah und Abodah, durch den Grad, in dem der Bräutigam in der Kenntnis und Übung des Wortes Gottes sich auszeichnete.

(Fortsetzung folgt.)



Der Brisker Raw זצוק"ל.

Der „Brisker Raw" ist nicht mehr! Es wird auch unter den deutschen gesetzestreuen Juden wenige geben, denen das Schmerzliche dieser Tatsache nicht zum Bewusstsein kommt. Die Judenheit Russlands hat in dem Verblichenen den grössten Gaon unserer Zeit gesehen, viele talmudische Autoritäten zählen sich mit Stolz zu seinen Schülern. Verhängnisvoll und in den Folgen kaum auszudenken ist, dass der russischen Judenheit gerade in ihrer jetzigen Zerrissenheit dieser von allen anerkannte Führer genommen wurde. Von seiner Persönlichkeit und seinem Wirken, vor allem von seiner Lehrmethode soll in einem der nächsten Hefte ein Bild entworfen werden.



Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

Jeschurun

5. Jahrgang — Thischri 5679 / Oktober 1918 — Heft 10

Nachbemerkungen zu „Gottes Volk“.

Von Dr. Nathan Birnbaum, Wien.

Im allgemeinen wurde meine Schrift „Gottes Volk“ von den strenggläubigen Lesern sehr freundlich aufgenommen. Aber ihr Beifall galt offenbar nur meiner scharfen Kritik des „Heidenjudentums“, sowie dem füglich nicht alltäglichen Ereignis, daß da einer, der das ganze Leben damit verbracht hatte, ein ungläubiges Judentum fundieren zu helfen, nunmehr mit der ganzen Wucht jungen Glaubens den alten Unglauben abschwor und bekämpfte, — während alles, was in der genannten Schrift über Kritik und Bekenntnis hinausgeht[1]), von ihnen ganz übersehen oder in einem Tone erledigt wurde, der sagen sollte: Um der schönen Hauptsache willen sei dir verziehen. . . .

Nun hatte ich aber Kritik und Bekenntnis gerade den „Heidenjuden“ zugedacht — freilich nicht zum Zwecke der Bekehrung, die ich gar nicht versuchen wollte, sondern lediglich als abrechnende Abschiedsworte. Den Strenggläubigen konnten sie wohl als Herzstärkung dienen — was ja auch nicht zu verachten ist. Aber wenn ich ihnen wirklich nichts anderes zu sagen gehabt hätte als: lebet nach der Überlieferung! — so würde ich mir die Mühe erspart haben, da sie doch wahrlich nicht auf Ermunterung aus meinem Munde

---

[1]) So namentlich im Kapitel „die Tat“ und im Anhang, welch' letzterer die deutsche Übersetzung von „עת לעשות“ und „דברי העולים“ aus der Schrift „דברי העולים“ enthält.

angewiesen sind. Ihr Ohr wollte ich vielmehr gerade für das haben, was ihnen unter dem Gewichte der Sensation zur Nebensache zusammenschrumpfte.

Angesichts dieses Widerspruches zwischen der Wirkung meiner Schrift und den Absichten, die mich leiteten, als ich sie herausgab, halte ich es für meine Pflicht, wenigstens in aller Kürze nochmals hervorzuheben, für welche Punkte ich das Interesse der Strenggläubigen vorzugsweise wecken wollte, und, sofern diese Punkte doch Stellungnahmen hervorriefen, den geäußerten Einwänden und Bedenken mit manchen Aufklärungen und Hinzufügungen entgegenzutreten[1]).

Nur möchte ich noch zuvor eine Feststellung allgemeiner Natur machen, die durch u. a. auch laut gewordene Andeutungen, als ob ich im Grunde nichts sage, was die Strenggläubigen nicht schon lange wüßten, ausgelöst ist: daß diese Andeutungen insofern berechtigt sind, als es mir selbstverständlich niemals eingefallen ist, vom geschriebenen und überlieferten Gesetze auch nur um Haaresbreite abweichen zu wollen, aber insofern unberechtigt, als ich reale Verantwortungen der Gesamtheit verlange, wo bisher alle Verantwortung dem Individuum überlassen wurde, als ich vieles als Tat mahne, was man sonst nur als Lehre weiß, und als ich Wege zur Tat zeige, die bisher nicht gezeigt wurden.

* * *

Zweifelsohne kennt jeder Strenggläubige seine Pflicht, alle jene unser Leben regelnden Gebote, mit denen uns Gott begnadet hat, zu erfüllen, und gibt sich auch alle Mühe, dieser Pflicht nachzukommen. Und es ist wohl auch keinem von ihnen verborgen geblieben, daß die Dinge um uns herum eine ganze Menge Gefahren in sich bergen, die der Pflichterfüllung

[1]) Ich bedauere, hier nicht alle, namentlich auf das Praktische bezüglichen, Einzelheiten, die in meinen weiteren, bevorstehenden Veröffentlichungen enthalten sein werden, bringen zu können. Ich hätte es um so lieber getan, als diese Veröffentlichungen mit Rücksicht auf die Ostjudenheit, die ich in erster Linie im Auge habe, zunächst wohl nur solche in hebräischer und in jüdischer Sprache sein werden.

auflauern und daß es auch tatsächlich immer und immer wieder Schwache gibt, die den Versuchungen nicht zu widerstehen vermögen. Aber bisher ist auch jeder mit seiner Versuchung so ziemlich allein gelassen worden. Die Gemeinschaft leistete niemandem bewußte Hilfe, half niemandem bei seinem Widerstand. Höchstens hat sie sich dort, wo es sich, wie im Falle der deutschen Juden, um kleine Gruppen und durchsichtige Verhältnisse handelt, angesichts schon weit fortgeschrittener Zerstörung mit dem notwendigen Flickwerk begnügt und begnügen müssen (ein Beispiel: die “שומרי שבת„-Aktion); dort aber wo, wie bei der Ostjudenheit, komplizierte und Massenverhältnisse vorliegen und der drohenden Welt und Zeit noch ein ganzes Volk abzuringen ist, stillschweigend die Losung der passiven Resistenz ausgegeben. Überall hat sie die Versuchungen einfach wild wachsen lassen. Nirgends hat sie sich aufgerafft, um Welt und Zeit zu Dienern des Gottesgebotes zu machen. Gerade das jedoch ist es, wozu ich sie jetzt aus ihrer Untätigkeit und Bequemlichkeit aufrufe. Zäune (סיגים) für die Gesamtheit verlange ich, auf daß sie mit allen ihren Einzelnen nicht durch tausend vermeidbare Versuchungen schreiten müsse, — Zäune durch Unterlassung und durch Tat. „Und wenn es schließlich wahr ist“ — sage ich in „Gottes Volk“, Seite 36, oben, — „daß die gläubige Judenheit trotz ihrer Treue es verabsäumte, für die Gemeinschaft des Volkes Wehrnormen einzuführen, die geeignet sind, die Widerstandskraft gegen die Versuchungen der Welt und der Zeit zu stärken, dann muß sie diese Wehren jetzt errichten, dann muß sie, Gottes tiefsten Willen erfüllend, alles, was sie in ihrer Jüdischkeit und Heiligungsfähigkeit schwächen kann, als religionsgesetzlich verboten, und alles, was sie darin zu stärken vermag, als religionsgesetzlich befohlen erklären. Dann muß sie alles Aufgeben jüdischer Lebensübung und alles Beharren in Zuständen, die dem Abfall und der Verheidung Vorschub leisten, zur Sünde stempeln und alle Tat, die die Versuchung von Israel fernhält, zur gebotenen Glaubenstat erheben. Sünde muß ihr die Großstadt werden, die ergiebigste Quelle der Ver-

heidung, Glaubenstat die Rückkehr zum Landbau als Bürgschaft jüdischer Einsamkeit und Heiligung. Sünde oder Glaubenstat alles Wesentliche in Siedlung und Beruf, in Tracht, Sprache und Erziehung.“ Und in Anhang 2. „Worte der Aufsteigenden“, IV formuliere ich dieses Wesentliche zu bestimmten Forderungen von Gebot- und Verbotcharakter[1]).

Wer sich nun aber über Forderungen wie z. B. diejenigen wundert, die sich auf Wahrung und Ehrung der jüdischen Tracht und der besonderen jüdischen Sprachen beziehen; wer nicht begreift, daß sie in einem System von Sicherungen jüdischen Lebens gegen Weltwucherung und Zeitübermut nicht fehlen dürfen, — dem sage ich einfach, daß er noch gewohnt ist, seine jüdischen Blicke und Wünsche auf die paar jüdischkeitsarmen jüdischen Posten im Westen statt auf das jüdischkeitsreiche jüdische Hauptheer im Osten einzustellen; daß er die

[1]) „Zu wohnen und uns anzusiedeln nur in Orten, wo es besondere jüdische Wohnbezirke gibt.

Uns nicht in Städten mit großer Bevölkerung anzusiedeln, es sei denn zum Nutzen der Gesamtheit.

Uns Bauern zu erziehen und sie auf eigenen, privaten oder genosssenschaftlichen Grundstücken anzusiedeln.

Genossenschaftliche Werkhäuser für unsere Arbeiter zu errichten.

Uns Kolonien im heiligen Lande zu gründen.

Dort, wo die Kinder Israels eine besondere jüdische Tracht haben, nicht auf sie zu verzichten, sondern sie zu bewahren und in Ehren zu halten.

Dort, wo die Kinder Israels eine besondere jüdische Sprache sprechen, nicht auf sie zu verzichten, sondern sie zu bewahren und in Ehren zu halten.

Das Lernen der Lehre, Bibel und Talmud, zur Grundlage der Erziehung unserer Söhne und Töchter zu machen, sie in der heiligen Sprache und in allen Dingen, die Juden wissen müssen, zu unterrichten und ihnen die Möglichkeit zu geben, dies alles und die Wissenschaften der Welt in jüdischer und gläubiger Umgebung und Weltanschauung zu lernen.

Unsere und unserer Knaben und Mädchen Leiber zu kräftigen und gesund zu erhalten (allerdings mit Vermeidung aller Frechheit und Unzüchtigkeit).

erhaltenden und zugleich bauenden Kräfte, die sich in den über dem Gesetzesleben entstandenen Sonderlebensformen der Ostjuden bergen, noch nicht schätzen gelernt, daß er sich noch nicht von den abgeschmackten Vorurteilen des aufgeklärten Gassengeistes frei gemacht hat. Wer wieder meine auf das Wirtschaftsleben bezüglichen Forderungen ach so naiv findet, wer ihnen gegenüber die überlegene Miene des Beschlagenen aufsetzt, dem versichere ich, daß ich mich in der modernen sozialökonomischen Theorienküche mindestens ebenso umgetan habe, wie er, bloß daß ich ihren Anspruch auf ausschließliche und unfehlbare Herstellung von Geschichte bestreite. Dem rate ich auch, meine Forderungen, denen übrigens die Detailpläne noch folgen werden, denn doch etwas genauer daraufhin zu prüfen, ob sie nicht Stichworte zu ineinandergreifenden Tätigkeiten sind, von denen man, bei gründlicher und umfassender Änderung des ganzen (ost)jüdischen Wirtschaftsbildes, eine Festigung und Sicherung der Jüdischkeit erwarten kann. Wer sich schließlich ein billiges Argument gegen mich damit leistet, daß er, die heutigen Verhältnisse zugrunde legend, auf irgendwelche meiner Forderungen, etwa auf das Verbot des Wohnens in Großstädten, als unerfüllbar hinweist, — den mache ich darauf aufmerksam, was aus dem Zusammenhange der einschlägigen Stellen ganz deutlich hervorgeht, daß ich selbst diese und manch' andere meiner Forderungen nur dann für erfüllbar halte, wenn sie sich aus einem Milieu heraus verwirklichen, das von den fortschreitenden und in einander greifenden Verwirklichungen aller Forderungen schrittweise gebildet wird.

* * *

Sicherlich weiß jeder Strenggläubige, daß Gott sein Volk verpflichtet hat, ihm ein Volk von Heiligen zu sein — es steht ja schwarz auf weiß im Buche der Bibel geschrieben. Aber keiner macht sich Skrupel darüber, daß dieses Gebot wie kein anderes unerfüllt blieb bis auf den heutigen Tag, keiner betrübt sich darüber, keiner gibt dem Gedanken Raum, daß es doch anders sein müßte und auch könnte. Ich aber

habe diesem Gedanken in mir Raum gegeben und kann ihn nicht mehr los werden. Ich kann mich nicht damit trösten, daß die Menschen der anderen Völker ja auch keine Heiligen werden wollen. Denn mir klingt immer der göttliche Auftrag an mein Volk ins Ohr, ich sehe, daß die Getreusten seine dauernde Nichterfüllung wie eine unabänderliche Notwendigkeit gleichgiltig hinnehmen, und ich kann mir nicht denken, daß Gott einen Auftrag wie diesen sollte לבטלה gegeben haben. Ich kann es um so weniger, als ja dieser Auftrag neben dem Thorageschenk und neben der משיח-Verheißung die Erwählung unseres Volkes kennzeichnet. Ich kann mich dem Widersinn nicht fügen, der darin liegt, daß man nur die מצוות מעשיות achtet, das große Gebot der Heiligung aber, der מעשה המעשים, nicht beachten zu dürfen glaubt, daß man willig das Ehrenkleid des Gotteskämpfers trägt, aber die anbefohlenen Kampfhandlungen unterläßt, den heiligen Krieg gegen das Unheilige mit größter Gemütsruhe sabotiert. Ich kann nicht ruhig bleiben, wenn ich sehe, daß die Gesetzestreue sich nicht so auswirkt, wie sie soll und dabei rückwirkender seelischer Kräfte verlustig geht, die auch ihr zufließen würden und die sie brauchen könnte. Und darum scheue ich mich nicht, ein Mahner zur Heiligkeit zu sein. Darum verlange ich den wirklichen Aufstieg in den drei Hauptreichen der Heiligkeit: Erkenntnis (דעת), Barmherzigkeit (רחמים) und Gottespracht (תפארת) und für jedes dieser Reiche die Anwendung besonderer Methoden zur Erwirkung des Aufstiegs. (Vgl. „Gottes Volk", Anhang 2, „Worte der Aufsteigenden", II und III)[1].

[1]) Für den Aufstieg in der Erkenntnis Gottes („Es gibt keine Erkenntnis ohne Glut und ohne Demut"): Die Erweckung und Stärkung der כונה in uns „durch das Lernen seiner Lehre, durch das Gebet, durch Gott geweihtes Lied und Bauwerk und dadurch, daß wir uns fernhalten von den Wirrungen der Welt", (deren es drei gibt: „in den Vergnügungen", „im Erwerbe" „und im Geistesleben"). Für den Aufstieg in der Barmherzigkeit: die Erweiterung der Pflichten von Mensch zu Mensch. Für den Aufstieg in der Gottespracht das „Streben nach Schönheit und Anmut, nach Reinlichkeit und Ordnung an uns und an allem, was in unserem Bereiche ist, doch nicht über die Schranken und Grenzen der Züchtigkeit, der Erkenntnis und des Erbarmens hinaus."

Wenn diese meine Forderung auf stärkste Skepsis auch im Lager der strenggläubigen Juden stößt, so ist hierfür, glaube ich, nicht zum geringsten Teil die דרך ארץ-Anschauung, die sich noch immer ausbreitet, verantwortlich zu machen. Wer sich den דרך ארץ nicht nur als das Unheilige, Weltliche, sondern obendrein, bewußt oder unbewußt, auch als das Fremde, aus dem nichtjüdischen Lebenskreise Kommende vorstellt, dem man notgedrungen eine gewisse Daseinsberechtigung neben der heiligen Lehre einräumen müsse, dem ist es schon dadurch verwehrt, an den Erfolg eines Strebens nach Heiligkeit zu glauben.

Wer sich, ohne es zu merken, von den „Heidenrebellen“ ins Schlepptau hat nehmen und einreden lassen, daß man sich nun einmal mehr oder weniger in diese ihre Welt der Lust, der Raffgier und des Größenwahns stellen müsse, der wird natürlich nimmermehr die Glut und Demut aufbringen, die zur wahren Erkenntnis Gottes notwendig sind; dem wird meine Forderung der Absage an die „Wirrungen der Welt“ als Utopie erscheinen, von dem ist nicht mehr zu erwarten, daß er die Konzeption einer Gott unterworfenen Weltlichkeit mit Freude ergreift, daß er ganz unbeirrt von materialistischem Fatalismus seinen Willen auf Heiligung einstellt.

Wer mit dem דרך ארץ alle die Fürchterlichkeiten bejaht, in denen sich die Heidenrebellen gefallen, ob sie nun „links“ oder „rechts“ stehen, dem wird als gelehrigen Schüler seiner Vorbilder eine Forderung nach Erweiterung der Liebespflichten von Mensch zu Mensch höchstens als Floskel erscheinen, über die viel zu sprechen nicht der Mühe lohnt, dem bleibt die Forderung eines Gesamtheitsstrebens nach Güte, das sich eines Fonds von eigenen Direktionen, Methoden und Maßnahmen bedient und auch aus den „Zäunen“ Nutzen zieht, ewig unverständlich; den stört es nicht, daß sein bißchen נדבה geben oder sein bißchen Wohlfahrtstreiben den äußeren Jammer der Menschheit nicht meistert und den innern nicht einmal wahrnimmt, die Tiefe des רחמים nicht ausschöpft; der weiß nicht, daß es außer der rechthaberisch-kalten Gleichheits-Mode-Doktrin,

die allerdings nur neue Klüfte zu den alten aufreißt, noch einen heißen רחמים-Willen gibt, der schließlich berufen ist, die ewigen Brücken zu bauen; der hat vergessen, daß Israel durch Gott verpflichtet worden ist, in lebendiger, geduldiger und allmähliger Arbeit seine heiße Kraft an dieses Brückenwerk zu wenden.

Und wem der דרך ארץ hauptsächlich als ästhetische Errungenschaft für Israel vorschwebt, dem fehlt einfach das Organ, jene heilige תפארת zu begreifen, die dem Schöpfer durch Widerspiegelung seiner Herrlichkeit in den Dingen der Menschenwelt dienen will; der fühlt nicht, was Israel an Heiligkeit dadurch verloren hat, daß es den Bau seines eigenen דרך ארץ, seiner gottesvolklichen züchtigen Schönheitswelt unterbrach; der ahnt nicht, daß er nur deshalb wagen darf, auch dem gläubigen jüdischen Volke den falschen דרך ארץ mit seiner ganzen Entpersönlichung, seinem Weißenkragen-Fanatismus, seiner geäfften Lebenskünstelei, seinen sklavisch den Kirchen und Moscheen nachgebauten Synagogen zu empfehlen, weil dieses Volk versäumt hat, aus seinem tiefsten Heiligkeitsdrange heraus Ordnung bei sich zu schaffen, das Leben in eigenster Anmut zu formen und eine Kunst zu entwickeln, die, in den Wegen Gottes, Gottes Anbetung mehrt, also תפארת ist und דעת fördert.

* * *

Es gibt keinen Strenggläubigen, der nicht wüßte, daß wir משיח zu erwarten haben, daß wir jeden Tag auf ihn gefaßt sein dürfen, so lange er auch zögern mag. Aber ich glaube noch etwas außerdem zu wissen und will damit nicht hinter dem Berge halten: Ich glaube zu wissen, daß dieser wunderbare Glaube an משיח, der da kommen wird, um uns und die ganze Menschheit aus der Pein der Sünde zu erlösen, nur mehr ein Schattendasein in unseren Herzen führt, daß wir im besten Falle משיח nur von Gottes unerschöpflicher Gnade erwarten und gar nicht daran denken, ihn uns durch unsere Taten, durch Sicherung unserer Gesetzestreue und durch fortschreitende Heiligung zu verdienen, zu erarbeiten. Ich glaube zu wissen,

daß er ein müdes, müde und milde beläcbeltes Wort für uns geworden ist, unter dem wir uns kaum mehr etwas vorstellen, geschweige, daß die Vorstellung von ihm uns Feuer durch die Adern jagte, uns antriebe, Bürgschaften für unsere Gesetzestreue zu schaffen und von Heiligkeit zu Heiligkeit aufzusteigen. Ich glaube, daß uns der Weg, der Aufstieg nicht locken kann, weil uns das Ziel, der Gipfel, משיח, nicht lockt; unsere Tage dunkel sein müssen, weil kein Strahl der Sonne vom „Ende der Tage“ auf sie herüberleuchtet. Und da vermag ich nicht zu schweigen. Ich vermag das große Siechtum nicht mit anzusehen, ohne zu warnen, ohne zu fordern: Lernet משיח ersehnen! Lernt sich ihn erarbeiten: durch Gesetzestreue, die sich selber sichert, durch Streben nach Heiligkeit! Und — lernet eure Gemeinschaft so ausbauen, daß eure Arbeit um so leichter und ergiebiger werde!

* * *

כנסת ישראל! Das Wort hat einen Klang, der gewiß jedem strenggläubigen Juden vertraut und lieb ist. Aber leider ist, so muß ich feststellen, keinem von ihnen die leidvolle Einsicht zuteil geworden, daß es bisher eine כנסת ישראל gar nicht gibt, der also begriffe, was sie sein müßte, um den Namen zu verdienen: Ein souveränes Machtgefüge für den ganzen Bereich jüdischen Glaubens und Lebens, das, in straffer Zusammenfassung aller verfügbaren Kräfte, unter genauer Abgrenzung der Kompetenzen, eine Einheit der bewußten Tat darstellt. Keinem ist klar geworden, daß sich alle Unzulänglichkeit unseres geistlichen und selbst weltlichen Gemeinschaftslebens zum großen Teil aus diesem Mangel herschreibt: daß wir den Versuchungen der Umwelt leichter erliegen, die Stufen der Heiligung schwerer hinanschreiten, die klare und leuchtende Gestalt משיח's uns im Nebel verschwimmt, weil wir es bisher nicht verstanden, aus der Tatsache unseres Gottesvolksdaseins die כנסת ישראל herauszugestalten; daß wir auch weltlich nicht gedeihen können, weil wir bei dem geistlichen Grundprinzip unseres Wesens lebendige Kraft nur aus der Vergesellschaftung als

Glaubensmenschen schöpfen können, — diese Vergesellschaftung aber in der unglaublichsten Weise vernachlässigt haben. Keinen, keinen sehe ich, der dies alles wüßte! Ich sehe nur, daß selbst die Besten der Besten ihre besten Kräfte an einer „Glaubensgenossenschaft“ zermürben, der Gerüst und Herrschaftswesen abgehen, und nicht auf den Gedanken kommen, ihr diese zu verleihen, d. h. eben die einzige, große allumfassende, alleistende כנסת ישראל aufzubauen. Und darum kann ich nicht anders, als hervortreten und mahnen: Baut! Baut die כנסת ישראל!

Mit der anarchischen und bruchstückweisen Art, wie sich heute die Judenheit, auch in ihren gläubigsten Teilen verwaltet, ist kein Auslangen mehr. Das souveräne Machtgefüge, wie ich es nannte, das sie werden muß, wenn sie sich mit Gesamtheits-„Zäunen“ umgeben und Heiligungsarbeit auf sich nehmen will, kann sie nur werden, wenn sie für die Fülle der Arbeit genügende und feste Kompetenzen schafft. Es geht da nicht mehr an, daß die Arbeit nur von Zufälligen und daß sie nur in unsinniger Vermengung und nur nach Gemeinden geleistet wird. Und andererseits dürfen die Rabbiner nicht das bleiben, wozu sie — nicht zum mindesten infolge früherer Versäumnisse — in den letzten hundert Jahren herabgesunken sind: Vereinsamte Gemeindediener, unwillig-willige Gefolgsleute böswilliger oder auch gutmütiger Gemeindetyrannen und zugleich unkontrollierte Rechthaber dort, wohin der Ehrgeiz ihrer Herren nicht reicht. Ich fordere vielmehr eine Reihe von sach- und instanzengemäß gegliederten Selbstverwaltungen (Zweckabteilungen) für die mannigfachen Aufgaben der Glaubenswehr und der Heiligung („Gottes Volk“, Anhang 2, „Worte der Aufsteigenden“, V)[1])

[1]) Und zwar für die Angelegenheiten des Gottesdienstes, insbesondere die Leitung der Bet- und Lehrhäuser, sowie der sonstigen heiligen Örtlichkeiten; für das Studium und die Leitung des Siedlungs- und Berufswesens; für die Angelegenheiten der Kolonien im heiligen Lande; für die Kontrolle und Ordnung der Mildtätigkeit in der Gesamtheit; für die Pflege der Gottespracht im Volke, sowohl am Menschen, als an den Dingen, in der Kleidung, in den Sitten und vor allem im

und die Umgestaltung des Rabbinats in eine Körperschaft, die das Hirn- und Hebelorgan der כנסת ישראל darstellt, ihren geistlichen Führerkern, dem, unabhängig von Persönlichkeiten und Massen, die Obhut des Glaubensgutes und die Beratung des jüdischen Menschen anvertraut und vorbehalten ist („Gottes Volk“, Anhang 2, „Worte der Aufsteigenden“, V)[1]).

Daß gegen die Zweckabteilungen bisher kein Einwand erhoben oder auch nur angedeutet wurde, rührt wohl daher, daß sie am wenigsten auffielen. In Wahrheit sind sie gar nicht so „harmlos“. Wohl rütteln sie nicht an der Gemeinde, als der ewigen Zelle des jüdischen Lebens, aber an der Unbekümmertheit, mit der man diese Zelle wuchern statt bloß leben ließ, mit der man vergaß, daß es ein Judentum und eine Judenheit über allen Gemeinden gibt, für die auch übergemeindliche Arbeit geleistet nnd übergemeindliche Arbeitsmöglichkeit geschaffen werden muß. Sie rütteln an dem Leichtsinn, mit dem man lebendige jüdische Kräfte in Unmassen vergeudete, weil man sie überhaupt nicht zur Tat berief oder nicht dorthin zur Tat stellte, wohin sie nach ihren Fähigkeiten und Interessen gehörten. Sie rütteln an der Verblendung, mit der man Judentums- und gesamtjüdisches Heil der privaten oder in letzter Zeit auch privatpolitischen Initiative überließ, während es doch am wirksamsten und natürlichsten durch die souveräne כנסת ישראל erstrebt werden kann.

Gottesdienste; für das Studium und die Hütung der jüdischen Sprachen; für das ganze Erziehungswesen.

In jeder der Zweckabteilungen soll es Gemeinde-, Bezirks-, Landes- Reichs-ועדים und einen ועד ראשי geben.

[1]) Aus den Hauptgrundsätzen für die Einrichtung der Glaubenshüterschaft:

„Die Glaubenshüter sind in Synoden (כנסיות) geordnet: Es gibt Gemeinde-, Bezirks-, Landes-, Reichssynoden und eine Hauptsynode. Die Hauptsynode ist den Reichssynoden übergeordnet, die Reichssynoden den Landessynoden usw.“

„Die Ernennung und Entlassung jedes Glaubenshüters geschieht durch die Synode, die derjenigen vorgesetzt ist, der er angehören soll, und er empfängt auch seinen Gehalt von dieser vorgesetzten Synode und dem Komitee (ועד), das ihr zur Seite steht“.

Die Forderung der Glaubenshüterschaft ist auf besonderen Widerspruch gestoßen. Hauptsächlich wird gegen sie eingewendet, daß sie fremden Geistes sei. Ich leugne dies ganz entschieden. Wenn das von mir Geforderte in manchem technisch-Äußerlichen wirklich an etwas erinnern sollte, was sich anderswo findet, so halte ich dies für eine unwillkürliche, dabei ungefährliche, unbedenkliche und als Argument lächerliche Analogie. Ungefährlich, weil ja dank unserer besonderen Voraussetzung in bezug auf Glaubensinhalt, Menschenmaterial usw. ein ganz anderes Gebilde entstehen muß; unbedenklich, weil ähnliche Analogien zu einer fremden Welt auch an den ältesten und anerkanntesten Formen unseres Glaubens nachzuweisen sind; als Argument lächerlich, weil es die alte Synhedrialverfassung übersieht. Von denjenigen überlieferungstreuen Juden aber, die sich dieser Analogie bedienen, glaube ich, daß sie damit nur unbewußt die wahre Ursache ihres Widerstandes verhüllen. Und diese sehe ich darin, daß leider auch sie der „heidenrebellischen“ Umwelt nicht ordentlich standhalten, daß auch sie der Hetze der „heidenrebellischen“ Buch- und Zeitungspresse gegen jede, insbesondere gegen die glaubensgemeindliche Volksdisziplinierung, — die da Millionen mehr oder weniger unzulänglicher geistiger Einheiten zu einer zulänglichen, in ihrer geistlichen Führungs-Auslese gipfelnden geistigen Einheit verschmilzt, — nicht gewachsen sind. Es ist ja auch kein Zufall, wenn, ausgerechnet, sie der Glaubenshüterschaft gelegentlich auch den Vorwurf machen, daß sie dem demokratischen Gepräge des Judentums widerstreite.

Dabei bin ich gegen die Gefahren und Gebrechen der geforderten Institution durchaus nicht blind. Aber ich meine, daß es in unserer Hand liegt, sie nicht zu schlimm werden zu lassen. Und, insofern sie nicht ganz ausgeschaltet werden können, ziehe ich sie mit vollem Bewußtsein noch immer den Gefahren und Gebrechen vor, die im Gefolge der Verpöbelung und Verrottung des Volkes durch den „heidenrebellischen“ Individualismus auftreten. Hauptsache ist und bleibt ja doch der Kampf gegen diesen Todfeind des Judentums und der Jüdischkeit.

Allein mit meinen Forderungen, sah ich mich schließlich auch vor die Frage gestellt: Wie sollen sie erfüllt werden? Wie soll die Judenheit zu einer unabhängigen, festgefügten und geordneten Glaubenshüterschaft, wie zu den Selbstverwaltungen (Zweckabteilungen) gelangen? Wie sollen sich die Wehrnormen einführen? Wie soll das Volk vorbereitet werden, damit es sich, sobald es diese Organe und Normen empfängt, von ihnen ohne zu große Widerspenstigkeit zu reinem, glühenden Messiasglauben, zu heißem Heiligkeitsstreben führen, in innigster Gesetzestreue erhalten lasse? Wie soll dieses ganze große Erfüllungswerk geschaffen, wie soll Gottes Volk, das doch selbst in seiner bisherigen ersten Laufbahnphase rückläufig geworden ist, in seine zweite, höhere Phase hinübergeleitet werden? Und ich war mir bald darüber klar, daß hier Worte nicht genügen. Ja, wenn es nur um ein modischsüßliches literar-religiöses Säusel-Abenteuer bei unserer aufgeklärten Intelligenz, dieser unseligsten und unfruchtbarsten aller Schichten, ginge, — dann vielleicht. Aber da es doch ums Ganze geht, um lebendige Gestaltung des Volkes, des Gottesvolkes selbst, so kann nur eines taugen: Das lebendige Beispiel. Ein Muster muß geschaffen werden, ein כנסת ישראל-Vorbild, eine Gruppe von Juden, die so leben, und sich so einrichten, wie die ganze כנסת ישראל leben und eingerichtet sein soll. Eine Gruppe, ein Verband von Gruppen, so lange wachsend, bis der Verband und die ganze כנסת ישראל eins geworden sind. („Gottes Volk“, Anhang 2, Worte der Aufsteigenden, VI)[1]). Ich nannte diesen Bund „die Aufsteigenden“ „העולים“.

Manche haben den עולים gegenüber leichtfertig als von

[1]) „Nicht mit Worten allein kommen wir zu unseren Brüdern und Schwestern, sondern auch mit unserem Leben und mit unseren Taten, und ihr Leben und ihre Taten sind es, die wir von ihnen fordern. Und wir hoffen zuversichtlich, daß sie immer mehr und mehr zu uns kommen werden, bis die ganze Gemeinde Israels ein Bund von Aufsteigenden unter der Obhut ihrer Hüter sein wird, ein Bund von Gelehrten der Lehre, von solchen, die nach Gerechtigkeit und Heiligkeit streben und deren Sinn auf das Kommen des Messias gerichtet ist“.

einer Sektengründung gesprochen. Zur Sekte aber gehören, soviel ich weiß, abweichende Lehrgrundlagen und Nichtanerkennung der Gesamtheit, wovon hier doch wahrlich nicht die Rede sein kann. Die עולים sind lediglich eine Arbeitsgemeinschaft innerhalb des gesamten, bzw. des strenggläubigen Judentums, die sich in loyalster und friedlichster Weise dem Ganzen zur Verfügung stellt. Sie haben nicht die Absicht, zu kämpfen, sondern zu bauen. Sie wollen niemanden irgendwelchen Verbänden oder Gruppen, die die Interessen des gläubigen Judentums in einer auf rasche Ergebnisse und Massenzuspruch berechneten Form vertreten, abspenstig machen und verwehren auch ihren eigenen Leuten nicht den Eintritt in diese Verbände und Gruppen. Sie verlangen für sich nichts als in ihrer intensiven Innenarbeit für Jüdischkeit, Judentum und Judenheit und in ihrer Hoffnung nicht gestört zu werden, daß sie durch diese ihre Arbeit immer mehr Juden anziehen werden, bis dereinst ihre Grenzen mit denjenigen des ganzen gläubigen Judentums zusammenfallen werden.

Insofern ist auch die Bezeichnung „Orden“, die ich auch auf die עולים anwenden hörte, wenngleich sie etwas für sich hat, nicht zutreffend. Wohl wollen sie niemandem ihre Strenge, ihre Methode, ihre Verfassung aufdrängen. Was sie für sich an Grundsätzen und Forderungen aufstellen, dafür verlangen sie Anerkennung nur von dem, der sich ihnen freiwillig anschließt. Insofern sind sie ganz Orden — freilich ohne alle die Geheimtuereien und Zutaten, die man sonst bei Orden, auch bei jüdischen, findet. Aber ganz und gar nicht ordensmäßig ist ihre Tendenz, zum ganzen Volk zu werden, ihr Glaube, daß dies möglich ist und ganz besonders ihr fester Wille, sich durch reale Maßnahmen — so vor allem durch vorausgesehene Aufnahme von Mitgliedern in Übergangsstadien, mit demgemäß beschränkten Pflichten und Rechten — die hierzu nötige Elastizität zu sichern.

Im übrigen soll mit der Feststellung dieses Glaubens und Willens nicht auch der Glaube an ein rasches Wachstum festgestellt sein. Die עולים sind darauf gefaßt, über eine

Anfangszeit gekürzten Tätigkeitsprogramms und vereinfachter Verfassung hinweg, sich nur allmählich zu einer Wirksamkeit in breiterem Ausmaße durchringen zu können. Denn vorläufig gehört, wie ich ohne weiteres zugebe, ein ziemlicher Mut dazu, den in „Gottes Volk" niedergelegten Ideen, soweit sie über Bekenntnis und Kritik hinausgehen, voll zuzustimmen und ein עולה zu werden, und — solcher Mut ist bekanntlich nicht jedermanns Sache.



Stefan Zweig's „Jeremias".

Dramatische Dichtung in neun Bildern.

Besprochen von Dr. Armin Blau, Hamburg.

Alle dramatische Kunst ist bekanntlich aus dem Religiösen hervorgegangen. Und dennoch wird die Dramatisierung biblischer Persönlichkeiten immer problematisch bleiben. Von jeder großen Gestalt der Bibel tragen wir ein festumrissenes, fast körperhaft erschaubares Bild in uns. Wir stellen uns einen Moses, einen David, einen Salomo fast bis auf die Gesichtszüge genau vor — aber dramatisches Leben und Handeln diesen Gestalten auf der Bühne glaubhaft zu verleihen ist bis jetzt kaum einem gelungen. Meist handelt es sich bei poetischen Versuchen in dieser Richtung um die Erstlingsleistungen junger Dichter (auch der junge Goethe hat einige epische Versuche), die hierin ihren poetischen Drang und religiösen Überschwang entladen wollen, um mehr lyrisch-epische Ergüsse, die, der übergeschwängerten Phantasie des Verfassers entsprungen, wenig lebensfähige Charaktere auf die Bühne bringen, (Man denke nur an die zahlreichen „Esther"-Dramen, an die unzählbaren „David"-, „Saul"-, „Ahasver"-Epen.) Was mag die Ursache dieser offenbaren Gestaltungssprödigkeit biblischer Helden sein? Ist es bloß Ohnmacht des Dichters? Dann

hätte doch wenigstens einem unter den zahllosen Dichtern der geniale Wurf gelingen müssen[1]).

Die Ursachen dieser Erscheinung sind nicht so eindeutig. Wir werden vielleicht am wenigsten fehlgehen, wenn wir die Hauptursache darin suchen, daß die biblischen Personen für uns in zu abgeklärte Ferne gerückt sind und legendarischen Wert bekommen haben, daß sie von uns schon sub specie aeternitatis, als Ewigkeitspersonen, mehr geistig-vorbildlich und keiner Versuchung fähig angesehen werden. Hierzu kommt noch, daß uns bei biblischen Stoffen zu viele Einzelheiten zur Bildung des Milieus, der Atmosphäre und der Gegenstandsstimmung fehlen, die Konflikte und Gegensätze sind zu unkompliziert, die Zuspitzung ist mehr geistiger Natur, daher für große explosive dramatische Wirkungen nur selten geeignet. Die Geschehnisse der Bibel sind meist ziemlich einfach, bald lyrisch-idyllisch, bald leidenschaftlich-tragisch, doch selten in Spiel und Gegenspiel eingeteilt. Daher die vorzugsweise Eignung biblischer Geschehnisse für Oratorien, Opern, Melodramen, Epen. (Eine Aufzählung erübrigt sich hier).

Nun kommt Stefan Zweig und bietet uns zum ersten Male in der deutschen Litteratur ein dramatisches Gedicht über eine Prophetengestalt: den Jeremias. Diesen Gottgesandten, jedes Menschenmaß ins Schrankenlose Überschreitenden will der Dichter in eine Begrenztheit zwängen (denn begrenzt und auf Einzelwirkung berechnet ist jedes Drama), das Universalistische ins Individuelle „verdichten“, das elementare Pathos dieses Gigantischsten unter den Propheten, die Vielfältigkeit seiner Erlebniswelt will der moderne Dichter „in neun Bildern“ bändigen. Die eigenartige Erlebniswelt grade dieses an der Schicksalswende eines ganzen Volkes stehenden Volksführers Jeremias mag dem Dichter unserer Tage — und dies bildet den aktuellen Reiz der Dichtung — den ersten Anstoß gegeben haben, das Problem des Krieges in drama-

[1]) Racine's „Esther“ und Hebbel's „Judith“, gewiß geniale Leistungen, haben mit ihren biblischen Schwestern wenig Gemeinsames.

tischer Wechselrede darzubieten. Das Unternehmen ist so unerhört wagemutig und eigenartig, daß schon der Versuch die höchste Beachtung und Würdigung verdient.

Es sei von vornherein gesagt, daß Zweig in weiser Selbstbescheidung nicht etwa den historisch-biblischen Jeremias in dem knappen Rahmen von neun Bildern oder besser dramatischen Szenen zu meistern oder zu erschöpfen die Absicht hatte. Welcher menschliche Griffel könnte auch die Lebens- und Leidensfülle dieses Gotteskämpfers nachzeichnen, die Gedankenschwere und Schicksalstiefe dieses tiefsten Prophetenbuches auch nur annähernd „bühnenfähig", sozusagen lebendig wachsend dem Hörer oder Leser vorzuführen sich erkühnen. Aber dennoch! Es ist kein Geringes, was Zweig uns vermitteln möchte: Jeremias, den großen Dulder, den ewig Verkannten, den Unsägliches Leidenden, den von seinem Volke Gezeichneten und Verfolgten, der das Schicksal seines Volkes vor Augen; diesem verblendeten Volke, das ihn höhnt und steinigt, sein Geschick immer und immer kündet, weil ihn ein Göttliches dazu zwingt und stößt, sein Leid in die Welt zu schreien — im ganzen eine symbolische Verkörperung des ganzen Volkes Israel, das durch seinen ewigen Leidensweg das klassische Leidensvolk, durch seine Sehermacht und Geistesstärke allen Völkern eine Leuchte, ewig unbedankt, ewig unzerstörbar durch die Jahrtausende schreitet. Ein dramatisches Lehrgedicht, eine Tragödie leidenden Menschentums, die Tragik wissenden Prophetentums gegenüber menschlicher Unwissenheit und menschlichem Kleinmut, das Martyrium des Erleuchteten gegenüber dem Ungeklärten — diese Eindrücke möchte das Drama vermitteln. Wer könnte in wenigen Szenen den Orkan der Gefühle, welche diese Brust zerwühlen, schildern, wer diesen Lavastrom unerhörten Weltleides in ein gebahntes Bett leiten? Stephan Zweig unternimmt dieses schier Unmögliche, und fast gelingt es diesem Renaissancekünstler und Vollmenschen, diesem Formen- und Sprachgewaltigen, uns zwar keinen göttlichen, aber doch einen menschlich-großen und irdischglaubhaften Jeremias vor Augen zu führen.

Versuchen wir zum besseren Verständnis uns mit wenigen Strichen einen Begriff von der Handlung dieser Bilderreihe zu formen. Kein Drama ist das Werk nach technischen Regeln mit Exposition, Stufen der Handlung, Schürzung und Lösung des Knotens und wie alle die ehrwürdigen Worte aristotelischer Herkunft lauten, nicht mit vorbedachter und feingesponnener Intrige wirren und entwirren sich die Fäden, sondern aus dem Augenblick ist die Handlung geboren, Stein auf Stein wälzt sich heran, um das zermalmende Schicksal eines Volkes und Volksführers zur Erfüllung zu bringen. Will man durchaus einen Aufstieg und Abstieg im Drama unterscheiden, so könnte man als Gesamttitel die Überschriften wählen: Erweckung, Entwicklung, Vollendung eines Propheten.

Das I. Bild ist vom Dichter betitelt: Die Erweckung des Propheten: Nacht in Jerusalem. Jeremias findet keine Ruhe, voll ahnungsschwerer Gesichte wacht er der Morgenröte entgegen, keuchend stürmt er auf das flache Hausdach, besorgt folgt ihm die Mutter, sie vertraut ihm das lange Verborgene, sie sei jahrelang unfruchtbar gewesen, und nur auf ihr Gelübde, den Erstgeborenen ganz dem Heiligen zu weihen, habe Gott ihren Mutterschoß geöffnet. Dieses Geständnis macht Jeremias noch trunkener und von seinen Träumen überzeugter, nicht hält ihn länger die Mahnung, ja der Fluch der Mutter zurück, Schrecknis unter das ahnungslose Volk zu tragen. Jeremias geht voll Verkündung der Stadt entgegen.

II. Bild: Die Warnung: An den König Zedekia gelangt ein Antrag des Ägypterkönigs, mit ihm ein Bündnis gegen den Babylonier Nebukadnezar zu schließen, dessen Joch abzuschütteln. Das ganze Volk ist kriegsbegeistert. Da tritt zum ersten Male Jeremias vor das Volk als Künder gegen den Krieg (ein bissiges Tier ist der Krieg, er zerstampfe das Ackerland und zermalme die Städte, nicht Gottes Sache ist der Krieg, kein Krieg ist heilig, heilig ist nur das Leben). Da schlägt ihn Baruch, ein kriegsbegeisterter Jüngling, mit dem Schwert blutig. Jeremias sinkt nieder, die Menge flutet fort, Baruch, von Mitleid ergriffen, bleibt zurück, um seine Wunde

zu verbinden, und wird fortan bedingungsloser Anhänger und Begleiter des Jeremias. („Seines Glaubens Erstling" nennt ihn Jeremias.)

III. Bild: Gerücht: Fern tobt der Kampf der Heere. Ein Gerücht von einem großen Siege verbreitet sich, die Menge jubelt und verlacht Jeremias und Baruch ob ihrer Sturmwarnungen, Jeremias beugt sich und preist die erbarmende Gottheit. Doch bald kommt der Hiobsbote mit wahrer Nachricht: Die ägyptisch-judäischen Heere sind geschlagen, Nebukadnezar rückt mit Macht zur Belagerung Jerusalems heran, Bestürzung folgt dem Freudentaumel, es wird fieberhaft zur Verteidigung der Stadt gerüstet, Jeremias betet, er möge lieber der Verhöhnte des Volkes als der Erfüller solcher Schrecknis werden.

IV. Bild: Die Wachen auf dem Walle: Das ganze Bild ist mehr von Betrachtungen über Sinn und Berechtigung des Krieges ausgefüllt. Die Stadt ist umzingelt. Der König Zedekia trifft mit Jeremias auf dem Walle zusammen, dieser kündet ihm seine Träume und rät ihm noch jetzt, sofort eine Friedensbotschaft an Nebukadnezar zu senden, doch Zedekia mag sich nicht kampflos ergeben. Das ironische Anerbieten des Königs, ihm freien Abzug aus der Stadt, die dieser für verloren halte, zu gewähren, weist Jeremias zurück, er will mit seinem Volke leben und sterben. Da reißt sich Baruch von seinem Meister los und will als Friedensmittler zum Feinde.

V. Bild: Die Prüfung des Propheten: Die Mutter des Jeremias liegt im Sterben und verzehrt sich in Gram über den Sohn, dieser wird benachrichtigt und kommt. Es folgt eine große lyrische, in köstlichen Verskaskaden strömende ergreifende Begrüßungsszene zwischen Mutter und Sohn. Als letzten Hoffnungswunsch ruft die Mutter die bedeutungsvollen Worte aus: „Nie wird ein Feind diese Stadt umwallen, Nie Zion zittern, Davids Burg fallen, Ewig währet Jerusalem." Jeremias spricht erschüttert und stoßweise die Worte nach:

„Nie wird . . . ein Feind . . . die Stadt . . . umwallen?" (während doch der Feind schon die Stadt umfaßt hält!), die Mutter merkt des Sohnes Zweifel und Angstqualen, furchtbar dämmert ihr die Gewißheit der Gefahr, sie fleht Jeremias um ein beruhigendes Wort an, doch er kann nicht lügen, eine Gotteshand schnürt ihm die Kehle zu, da zuckt die Mutter im wilden Schrei auf: „Wehe, der Feind! die Stadt ist verloren! Entseelt sinkt sie aufs Bett zurück. Gleich darauf dringen Häscher ein, der Hohepriester und der falsche Volksprophet Hananja an der Spitze, Jeremias wird der Verführung des Jünglings Baruch, der zum Feinde übergelaufen, angeklagt und in die Düngergrube geworfen.

VI. Bild: Stimme um Mitternacht. Beim König Zedekia findet Beratung statt wegen Übergabe der Stadt. Ein Friedensbote Nebukadnezars (es ist Baruch, Schüler Jeremias, der heimlich ins Feindeslager gelangt) bringt die Friedensbedingungen: Zedekia soll sich unter das Joch beugen, außerdem will Nebukadnezar das Allerheiligste betreten. Bei der Abstimmung ergibt sich Stimmengleichheit, der König soll entscheiden, er zieht sich mit Baruch, dem Boten, zurück, um zu überlegen, schon ist er zur Annahme bereit. Baruch überredet ihn vollends: „Tu auf die Tore, tu auf dein Herz," der König erkennt aus den beschwörenden, feueratmenden Worten Baruchs den Geist Jeremias, schon bäumt sich sein Trotz, überallhin folgt ihm der Schatten dieses Unheilkünders. Als er auf weiteres Befragen von Baruch heraushört, der Babylonierkönig hätte nur nach des Volkes Begehr und Willen, nicht nach dem des Königs Zedekias sich erkundigt, da kommt persönliche verletzte Eitelkeit hinzu, nichts will er mehr von Übergabe und Unterhandlung hören, in zornigem Starrsinn schickt er Baruch zurück.

VII. Bild: Die letzte Not: Die zagende, hungernde, meuternde Volksmenge. Jerusalem ist schon im 11. Belagerungsmonat, in ihrem Wirrsinn verfluchen die Bewohner Jeremias, den Künder und vermeintlichen Urheber all dieses Leids, sie

wollen ihn ans Kreuz schlagen[1]), schon schleppen sie ihn hin, da ertönt der Ruf: die Mauer ist gefallen, der Feind ist eingedrungen, die Menge zerstiebt in rasender Flucht, Jeremias bleibt einsam zurück.

VIII. Bild: Die Umkehr: In einem kellerartigen Gewölbe haben sich Flüchtlinge gesammelt, unter ihnen Jeremias. Gesandte Nebukadnezars kommen und fragen nach Jeremias, Nebukadnezar will ihn, den einzigen wahren Künder der Zukunft, an seinem Hofe haben und mit Ehren überhäufen, doch schmerz- und hohnerfüllt weist Jeremias die Sendboten des Feindes zurück und kündet den Babyloniern gleichfalls den Untergang.

IX. Bild: Der ewige Weg: Der letzte Akt des nationalen Dramas vollzieht sich. Nebukadnezar hat nach einem großen Morden unter den Vornehmen und Fürsten Judas den Abzug des Restes nach Babylon angeordnet. Das Volk sammelt und ordnet sich, der geblendete König Zedekia zieht als Führer an der Spitze, doch der geistige Führer und Tröster ist Jeremias, der jetzt erst vom Volke voll anerkannt wird: In der Verbannung ist euch das Leben geschenkt, in der Tiefe des Leidens erkennen wir Gott, der Leidensweg des Volkes Israel ist seine Auszeichnung. Als ewiges Fanal für den Schick-

---

[1]) Es sei hier nicht verschwiegen, daß Zweig hier eine große, stark christelnde Passionszene aufführt, die unsrem Geschmack wenig zusagt: In seinem Streben, aus Jeremias eine typisch-menschliche, nicht spezifisch alttestamentliche Figur zu schaffen, hat der Dichter hier dem Propheten Worte in den Mund gelegt, die jedem vorurteilslosen Kenner des Jeremiasbuches, auch dem christlichen, als ein arger Anachronismus, dem jüdischen aber geradezu als geschmacklose Blasphemie erscheinen müssen. Jeremias läßt sich zum Kreuz schleppen mit den Worten:

„Denn ich weiß, der am Kreuz hinstirbt in irdischer Pein,
Wird der selige Mittler und Fürbitter sein,
Seine Arme, die brechend am Kreuzholz hangen,
Werden liebend die Seele der Welt einst umfangen . . . .
Seine Seufzer werden zu Wohllaut werden,
Seine Qual die ewige Liebe auf Erden . . . .
Auf legt mir das Kreuz usw." (S. 161 f.)

Die Liebe auf Erden haben die Bekenner des Gekreuzigten bis jetzt allerdings wenig betätigt.

salsweg Israels kündet Jeremias: Nicht zum Frieden sind wir erwählt unter den Völkern, Weltwanderschaft ist unser Zelt, Mühsal unser Acker, Gott unsere Heimat in der Zeit, Leidensvolk—Gottesvolk, dies ist unsre Ewigkeit, dies unsre Erneuerung, Untergang ist unser Anbeginn, Leiden ist Prüfung und Prüfung Erhebung, Erniedrigung macht uns erst gottesnah . . . . (p. 205).

Dies sind die Umrisse dieses zweiffellos bedeutenden Dichtungswerks, das jedem Juden etwas Bedeutsames bringt, gleichgültig, welcher Parteirichtung er auch angehören mag. Welchen Standpunkt geziemt uns, den Thoratreuen, einem solchen ästhetischen Werke gegenüber einzunehmen? Darf überhaupt beim Genuß eines ästhetischen Werkes die ethische oder religiös wertende Kritik ansetzen und Fragen nach Nutzen und Schaden stellen? Ist das: aut prodesse volunt aut delectare poetae des Horaz noch heute gültig? Gewiß sind wir heute nicht mehr einseitig genug, um ein Kunstwerk je nach seinem moralischen Nutzen oder Schaden abzuurteilen. Wir werden vielmehr ein jedes Kunstwerk wie jedes Naturphänomen, sofern es unser Schönheitsgefühl anspricht und wir es mit reinen Sinnen genießen können, als gottgeweihtes Himmelsgeschenk begrüßen und ihm sogar grade dank seiner ästhetischen Wirkung eine moralisch läuternde Kraft zuerkennen und uns seiner Schönheitsfülle hingeben.

So wird daher auch jeder Jude, gleichviel welcher Parteischattierung, den Schönheitsquell unsrer vorliegenden Jeremias-Dichtung mit von Szene zu Szene gesteigerten Andachtsschauer schlürfen, die ideale, ja fast antike Größe dieser menschlich großen Jeremias-Gestalt auf sich wirken lassen, die Gedankenfülle und den seltenen Sprachenadel dieser modernen Prosadichtung neben dem Original des Urtexts genießen können. Denn einen menschlichen Jeremias will uns Zweig vorführen einen in seinem Leiden großen, erhabenen Menschen, einen kämpfenden, zweifelnden und verzweifelten, von Katastrophe zu Katastrophe wachsenden und sich läuternden, bald mit seinem Gotte hadernden (S. 176f.), bald himmelhoch jubelnden,

bald bodentief zerschmetterten, stets nur in seiner Passivität heroischen Heldenmenschen zeigt uns das Drama, nimmer aber einen aktiv großen, gewaltig und zerschmetternd handelnden und strafenden, Feueratem und heiligen Zorn ausströmenden, vom Gluthauch göttlicher Inspiration durchzuckten Gottespropheten stellt Zweig auf die Bühne.

Jedoch weniger eingehend soll hier weiter die ästhetische Seite des Werks behandelt werden, sondern rein litterarhistorisch möchten wir dem Werke beikommen, denn dazu reizt ja der Stoff und die Verwandtschaft mit dem biblischen Jeremias unwiderstehlich. Vielleicht wird dann aus unsrer Untersuchung auch ein religiöser Gewinn und eine sittliche Bereicherung sich buchen lassen.

Welche Elemente und Tatsachen nimmt Zweig aus der Bibel, und welche Grenzlinien sind zwischen der heiligen Schrift und der modernen Dichtung zu ziehen? Bei einer quellenmäßigen Gegenüberstellung der Bibel und Dichtung Zweigs wird sich bald erweisen, daß der moderne Dichter von sprachlichen Eigenheiten sehr viele, von geschichtlichen Tatsachen nur wenig aus der Bibel geschöpft, am wenigsten aber den geistigen Kern des biblischen Jeremias zu fassen und nachzubilden versucht hat.

Am auffallendsten tritt sofort die sprachliche Anlehnung auf jeder Seite und Szene des Dramas hervor und braucht nicht näher nachgewiesen zu werden. Die ganze Sprache und Ausdrucksweise ist archaisierend biblisch, und die ganze Dichtung mit all ihrer schimmernden Pracht, mit all ihrem nervösen, schönheitsvibrierenden Metallglanze wäre nur ohnmächtiger Flitter, wenn nicht unzählige Edelsteine biblischer Wortprägungen ihr erst das Relief verleihen würden. Zahllos sind die Entlehnungen aus dem Buche Jeremias selbst (S. 142f., S. 40, S. 184/5, u. a.) den Klageliedern (S. 134f., S. 139f., u. a.), Umbildung von Bibelwendungen („sie schärfen Schwerter aus den Pflügen", „meines Glaubens=Gottes Erstling" u. a.), bisweilen zu Metaphern von unerhörter Kühnheit und Bildkraft gesteigert („es wanken die Knie eurer Seelen, es beben die

Herzen eurer Herzen“, „das Herz eures Blutes quillt aus den Leibern“).

Daß ferner die *Tatsachen* nur zum geringen Teil auf biblischer Grundlage beruhen, geht schon aus dem oben skizzierten Inhalt hervor und bedarf keiner weiteren Erörterung. Daß Zweig mit Dichterfreiheit den historischen Gang der Ereignisse ändert, abbricht, umbiegt, wird ihm niemand verdenken: Der Dichter schreibt keine Geschichte. Ganz neu hinzugedichtet (wohl in Anlehnung an cap. I 5: Bevor ich dich im Mutterleib gebildet, habe ich dich auserkoren) ist von Zweig das Geheimnis der Mutter von ihrer anfänglichen Unfruchtbarkeit und ihr Gelöbnis, den Sohn Jeremias ganz Gott zu weihen; ebenso sein Gewissenskampf um die Wahrheit an dem Sterbebette der Mutter, erfunden zu dem Zwecke, um Jeremias als unversöhnlichen Wahrheitssucher zu kennzeichnen. Ausgenutzt ist die bibliche Tatsache, daß Jeremias nach dem Fall Jerusalems trotz dem Antrag des Siegers, nach Babylon zu ziehen, vorzieht bei seinem Volke zu bleiben; ebenso, wenn auch anders motiviert, ist die Erzählung verwertet, daß Jeremias auf Antrag der Adelspartei in die Lehmgrube (nicht *Düngergrube*, denn בור, nicht אשפה steht cap. 38,5) geworfen und von dort insgeheim zum König Zedekia berufen wird. Wiederholt wirkungsvoll als Gegenspieler benutzt ist der in der Volksgunst hochstehende falsche Prophet Chananja ben Assur (aus cap. 27 und 37, 9). Den weiteren Schicksalsgang des Jeremias und den Gang der Geschehnisse hat Zweig vollkommen frei gestaltet, namentlich die Schilderung der Volksszenen breit ausgestaltet in den Vordergrund gestellt (besonders die Massenaufläufe, wie den des Straßenpöbels Jerusalems, der jede Friedensregung des Propheten niederschreit, zweifellos eine Anspielung auf die jüngsten Vorgänge unsrer traurigen Zeit in Paris und Rom).

Doch in vollkommenem bewußten Gegensatz, ja fast in völliger Fremdheit steht Zweig der Bibel gegenüber hinsichtlich des *geistigen Kerns* und der ganzen *Tendenz* des Werkes. Zunächst ist die ganze *Leidenstendenz* und die *Resignationsstimmung*, der Grund- und Schlußakkord der

Dichtung, dieses Schwelgen in Ausmalungen der Leiden und Schmerzen des Golusvolks unbiblisch, vielleicht gar unjüdisch; ganz und gar unjüdisch ist das Fehlen der Messiaströstung der Idee des dereinstigen Wiederaufbaus des Tempels und der wirklichen Rückkehr nach Zion, nicht bloß der geistigen. Zweig läßt bloß eine Hoffnung auf ein Zion des Herzens, der Seele dem Volke als Ausblick übrig, dies ist gewiß nicht im Sinne des national-biblischen Jeremias gedacht. Doch ganz auffallend frei verfahren ist Zweig in der Gestaltung der zwei Hauptcharaktere des Jeremias und des Königs Zedekia; der erstere wurde bei Zweig zuungunsten der Bibel verweltlicht, der letztere stark idealisiert. Zunächt Zidkija, der letzte König von Juda, gehörte in Wirklichkeit zu den schwächsten Königen des jüdischen Volkes. Öffentlich ist er Anhänger der Kriegspartei, im geheimen läßt er sich von Jeremias beraten, sich freiwillig ins Lager des Babylonierkönigs zu begeben, um ihn zum Frieden zu stimmen. Zuerst fehlt ihm zu diesem verzweifelten Schritt die Energie, dann als es zu spät ist, macht er einen Fluchtversuch aus der belagerten Stadt, wird ergriffen, zu Nebukadnezar gebracht und grausam geblendet. So schwankt Zidkija haltlos zwischen zwei Parteien und Entschlüssen, nichts männlich Großes ist an ihm. Ganz anders in Zweigs Dichtung: Hier bewahrt Zedekia einen durchaus vornehmen, königlichen Charakter, der im Auf- und Abstieg stets ein vollrassiger, edeldenkender, großmütiger, kulturell und politisch hochstehender, seine Umgebung weit überragender Herrscher bleibt, der auch im tiefsten Unglück seine Würde nicht verliert, der vor allem als seinen höchsten Lebensberuf einzig das Wohl des Volkes erstrebt. So macht uns der Dichter es glaubhaft, daß Zedekia selbst geblendet und seiner äußeren Würde beraubt noch immer als Herrschernatur berufen ist, Führer der Exulanten zu werden.

Jedoch am weitesten von der Bibel entfernt sich Zweig in der Gestaltung des Titelhelden, des Jeremias selbst[1]).

[1]) Vgl. zum Folgenden die Monographie von Lazarus, Der Prophet Jeremias, Breslau 1894.

Wir stellen die Behauptung auf, daß, so sehr sich das antike Orakel von der jüdischen Prophetie seinem Wesen nach entfernt, so sehr besteht eine Wesensfremdheit zwischen dem biblischen Jeremias und dem gleichnamigen Helden der vorliegenden Dichtung. Nach Lazarus (a. a. O.) ist einer der Wesensunterschiede zwischen dem Orakelspruch und der Prophetie folgender: Das Orakel ist ein Absolutes, Götter und Menschen Beherrschendes, ein blindwaltendes Verhängnis; das heidnisch verkündete Schicksal steht fest in der Zukunft, es gibt keine Rettung, keine Bedingung und keine Rückkehr So ist es bei Astyages und Cyrus, so bei Ödipus, so bei Agamemnon. Es hängt dies (so fügen wir hinzu) mit der Weltanschauung der Griechen und ihrem Verhältnis zu ihren Göttern überhaupt zusammen: Der Mensch ist ein Spielball der Götter, und kein Verdienst und keine moralische Qualifikation kann das Menschengeschick beeinflussen („Es fürchten die Götter das Menschengeschlecht. Sie halten die Herrschaft in ewigen Händen. Und können sie brauchen, wies ihnen gefällt“ usw., Parzenlied, Iphigenie auf Tauris). Ganz anders ist die jüdische Gottesauffassung und demgemäß die jüdische Prophetie. Nach jüdischer Auffassung steht ein Prophetenspruch niemals fest. Die Prophetie ist die Verkündung von Gottes Ratschluß, dieser jedoch kann, je nach dem Wandel des Menschen, und dieser wieder je nach seiner sittlichen Veranlagung und Entfaltung bis zum letzten Augenblick, d. h. bis sich das Ereignis tatsächlich vollzieht, geändert werden So ist es bei Jonah und Ninive und in vielen anderen biblischen Beispielen (deutlich sagt Jeremias in cap. 26,3: Vielleicht hören sie und kehren um von ihrem bösen Wege, und ich bedenke mich wegen des Unheils, das ich gesonnen bin ihnen zuzufügen). Bezeichnend für die Denkart Jeremias ist sein Beispiel vom Töpfer und seinen Gefäßen (cap. 18), dieser kann denselben Ton, wenn ein Stück mißraten ist, jederzeit umformen und neugestalten, also ein Symbol für die Umkehr des Unheils, sobald der Mensch sich bessert.

Nach unserer Meinung ist nun die heidnisch-antike

und nicht die biblisch-jüdische Auffassung dem Zweig'schen Jeremias zugrunde gelegt: Jeremias ist eine Kassandra-Gestalt, er trägt sein verhängnisvolles Wissen als ein unabänderliches Fatum in sich, als einzig Wissender unter den Ahnungslosen, und darin besteht und daraus folgt seine ganze Tragik: „Nur der Irrtum ist das Leben, und das Wissen ist der Tod." Trotz aller Lebensfülle und Wirkungsgewalt seiner Worte im Drama ist des Jeremias Macht begrenzt, er muß ein passiver Held bleiben, ihm fehlt das sittliche Pathos, die Handelsfreiheit des sittlichen Charakters, er und sein Volk sind an ein Schicksal gebunden — und darum kann er an seinem und seines Volkes Geschick nichts ändern. „Israels Geschichte ist eine Geschichte des moralischen Prinzips" (zitiert Lazarus a. a. O. aus Knobel), und dieses moralische Prinzip, das sittliche Problem fehlt beim Jeremias des Dichters gänzlich. Zwar ist Jeremias auch bei Zweig der mahnende, zürnende, strafekündende, niederreißende Volksprediger, der den Kleingeist und Wankelmut der Straßenmenge mit Flammenworten geißelt, doch die sittliche Größe fehlt ihm. Nicht kündet er wie in der Bibel: Vertragseid muß gehalten werden, es ist eine ethische Forderung, sonst muß der Staat als Hort der Sittlichkeit untergehen, sondern der Staat muß untergehen, weil — Gott (fast möchte man sagen: ein Orakel) es so bestimmt und ihm im Traume gekündet hat. Zwar unterliegt auch seine Gemütsstimmung bisweilen gewissen Schwankungen, Jeremias beginnt Gottes Güte zu preisen, als er von dem vermeintlichen Siege Judas und Ägyptens über Babylon Kunde erhält (im III. Bilde), doch dauern diese Schwankungen nur kurze Augenblicke, Gott hat ihn eben nicht auserwählt, seine Träume erweisen sich eben als Irrtum, und keineswegs ist etwa das Schicksal gewendet, weil das Volk und seine Führer sich zum Besseren gewendet haben. Jeremias zweifelt, doch er zweifelt (im Drama) nicht, ob das Verhängnis auch unfehlbar über das Volk hereinbricht, sondern er zweifelt an seiner eigenen Auserwähltheit, an seiner Sendung, an der Wahrheit seiner Träume, keineswegs denkt er dabei objektiv daran,

daß das von ihm gekündete Schicksal des Volkes durch dieses Volkes eigene Wandlung einen Wandel erfahren könnte. Das Leitmotiv seiner gesamten Mahnreden ist vielmehr: Entweder ihr unterwerft euch freiwillig und suchet den Frieden, oder ihr müßt untergehen. Der Jeremias der Bibel dagegen wird nicht müde darauf hinzuweisen: Das Volk verdient sein Geschick, es trägt die Schuld seines Schicksals in sich selbst (cap. 16, 5, 7, 16 u. a. a. O.), der biblische Jeremias fordert eine öffentliche Moral, „nicht nur Moral in der Politik, sondern Moral als Politik“. Die Gesamtheit und ihre Vertreter müssen heilig und gottgefällig leben und handeln, Gerechtigkeit und Wahrheit müssen die wahren Stützen der Gesellschaft werden, wenn sie sich halten sollen, Jeremias fordert somit schon eine soziale Ethik. Keinen sozialen Stand verschont er, über Herrschende und Beherrschte schwingt er seine Geißel, über die Großgrundbesitzer, die mit ihrer Latifundienwirtschaft den Mittelstand vernichten, über die Priester, die über den Lippendienst den Dienst des Herzens vernachlässigen, über die falschen Propheten, die mit ihren Gleißnerreden das Volk in falsche Sicherheit wiegen, endlich über alle Klassen der Bevölkerung, weil auch unter ihnen die בעלי אמנה, die Redlichen und Rechtübenden in Handel und Wandel fehlten (s. dazu cap. 5,1), also nicht bloß für die Religion, sondern auch für das soziale Leben überhaupt, für die Beziehungen von Mensch zum Menschen stellt der biblische Jeremias das höchste ethische Postulat auf[1]). Nicht die Tatsache der nackten Macht, sondern die Freiheit des Willens und Handelns ist der Primat des höchsten Menschentums. Von all dieser sittlichen Strenge ist in Zweigs Jeremias fast nichts zu spüren, von jenem heiligen Zorn, jenem flammenden Haß und unversöhnlichen Protest gegen das Böse fehlt das erlösende Wort. Das Dämonische, das religiöse Genie, die blitzeschleudernde, Könige, Vornehme, Völker ob seiner Gottbesessenheit vor sein Gericht ladende und zer-

[1]) Treffend weist Lazarus auf die Stelle in Chagiga 14 a hin, wo der Ausspruch von רבא: לא חרבה ירושלים עד שפסקו ממנה בעלי אמנה dahin interpretiert wird: בדברי תורה הוו, במשא ובמתן לא הוו.

malmende große Gebärde fehlt diesem liebeatmenden Völkerhirten Jeremias Zweig'scher Herkunft. Im Lichte der Dichtung erscheint uns Jeremias eher als ein Dichter, der sein Talent verflucht, der Schauer, die Ehrfurcht vor dem Unfaßbaren erfaßt uns nur selten. Überhaupt ist der Charakter des dichterischen Jeremias und des Werkes allgemein auf die Leidenstendenz zu sehr zugeschnitten (und dies ist ein unjüdisches Moment), Jeremias ist mehr Leidensheld und sein Trost ist ein Trost in Tränen. Selig preist er wiederholt des Volkes Plage und Prüfung. Damit hängt auch der Umstand zusammen, daß die Erlöseridee, das Kommen des Messias in der Schlußapotheose des Werkes mit keinem Worte gestreift wird. Ein geistiges Jerusalem, ein Jerusalem des Herzens, der Seele ist es, das Jeremias dem verzagten Volke für die Zukunft verheißt. (Frage: Schauen wir wieder Jerusalem? Antwort: Ewig wird inwendig es schauen, Wes Seele nicht Knecht seiner Knechtschaft ist, Und mit dem Maß seines Gottvertrauens Die Tiefe allirdischen Leids durchmißt, Ihm glänzet urmächtig, am innersten Grunde Des Herzens Zion zu jeglicher Stunde usw., S. 211).

Wir fassen zusammen: Das Buch Jeremias der Bibel bringt in realem Gewande der Zeitgeschichte den idealen Gehalt zeitloser, apriorischer sittlicher Wahrheit und Ethik — Zweigs Drama dagegen gibt uns den Leidenshelden, den Träumer und Friedensapostel, den gottestrunkenen Seher und Schicksalskünder, nimmer aber den großen Reformator und sittenläuternden Volkserzieher, den Gesinnungs- und Gewissensmahner, den Tatmenschen und Denker und Richter. Es sind eben zwei grundverschiedene Auffassungen. Der biblische Jeremias ist mehr Asket mit sorgengefurchten, nur selten von Liebe verklärten Zügen (vgl. cap. 2,3, vgl. auch das Bild von Bendemann: Jeremias auf den Trümmern Jerusalems), der Jeremias Zweig'scher Prägung ist sicher poetisch wertvoll und bedeutsam, doch mehr auf einen lyrisch zarten, melodramatischen Rhythmus gestimmt.

Wir können nach dieser kritischen Wertung um so rückhaltloser unserer Bewunderung für diese an ästhetischen Höhe-

punkten überaus reiche Dichtung Ausdruck geben: Innig schön und von streichelnder, blumenhafter Zartheit erfüllt sind Szenen wie das Wiedersehen der Mutter und des Sohnes (im V. Bilde) die Wandlung Baruchs vom Feind zum Freund (II. Bild), überhaupt ist das Freundschaftsverhältnis Jeremias und Baruchs mit pastellfarbiger Zartheit gemalt; glühender Empfindung und dithyrambischen Schwunges voll sind alle Versszenen der in Prosa und Vers wechselnden Dichtung, in denen (den Versen) besonders Zweig der meisterhafte Übersetzer und Sprachkünstler wahre Triumphe feiert (fast regelmäßig ist von dem Kunstmittel der Alliteration wirkungsvoll Gebrauch gemacht); dramatisch gewaltig, nicht ohne bewußte Stilisierung sind die Volksszenen gestaltet, die an Sprachvollendung und Wohlklang fast an die Chöre der „Braut von Messina“ heranreichen. Ganz in sterbende Abendschönheit getaucht sind die Schlußbilder des Ausklangs, die wie ein großes Wiegenlied das ins Elend (aljis, lat. alius + Land), in die Golusfremde ziehende Volk begleiten und die (vielfach mit faustischen und gretchenhaften Anklängen versetzt) den Sterbegesang des Leidenskönigpaares Zedekia und Jeremias enthalten.

Kehren wir mit einem Worte zur Ausgangsfrage unsrer Erörterung zurück: Ist Zweigs Jeremias das langersehnte biblische Drama? Wir glauben kaum. Es mag Massenwirkungen auslösen, den Bibelkenner wunderbar berauschen, doch unsres Blutes ist dieser Held nicht, dazu fehlt es diesem Helden an dramatischer Schlagkraft, das Theaterblut sozusagen fehlt, das Menschlich-Gebrechliche des Einzelschicksals, die Notwendigkeit der Entwickelung tragischer Konflikte. Wenn Jeremias leidet, leiden wir nicht mit, wenn er schreit und klagt, schreien wir nicht mit. Wir bewundern diesen Leidenshelden, sind interessiert, ergriffen, hingerissen, doch leben, lieben, jauchzen, seufzen mit diesem Menschen — das können wir nur selten, uns trennt etwas Unüberbrückbares, Hoheitsvolles, Jeremias ist für uns zu einig, für uns sterbliche, zerklüftete Erdensöhne.

* * *

Trotz aller dieser Einschränkungen: Das Werk muß jeden jüdischen Leser machtvoll anziehen. Man lese und genieße das schönheitsquellende Werk Zweigs, doch niemals vergesse man dabei des unerreichbaren Originals, des biblischen Urbildes dankbar zu gedenken. Zweigs dramatisches Gemälde bietet trotz aller Anlehnung an das größere Vorbild der Bibel eigene Saat genug. Trotz aller modernen, mehr politischen als religiösen Gewandung Umprägung und Vermenschlichung des Propheten begrüßen wir das Werk als einen Erwecker der Sehnsucht nach Zion und Jerusalem, nicht bloß nach dem geistigen, sondern auch nach dem höchst irdischen Boden Palästinas, dem heiligen unveräußerlichen Besitz des jüdischen Volkes.



Charakterbilder unserer großen Gesetzeslehrer.

Von Dr. S. Eppenstein, Berlin.

R'Chuschiel b. Elchanan und sein Sohn R'Chananael.
R'Nissim b. Jacob. – Die Schule von Kairuân.
(Schluß).

Zu gleicher Zeit mit dem im vorigen Aufsatz behandelten R'Nissim und zum Teil vor ihm wirkten in Kairuân R'Chuschiel b. Elchanan und sein Sohn R'Chananael als Leiter von Lehrhäusern. Allerdings sind sie in mehrfacher Hinsicht anders geartete Erscheinungen. Schon die Abstammung R'Chuschiels bedingt einen größeren Gegensatz zu R'Nissim[1]). Erblicken wir in diesem durch die Herkunft der Familie einen Vertreter des babylonischen Judentums, wie es seine Prägung in den Schulen der Geonim erhalten hat, so vertritt R'Chuschiel eine Richtung, die den Stempel einer anderen Kultur trägt.[2]) Nach einer schon früh verbrei-

[1]) Über Chuschiel schrieb zuletzt Poznański in der oben erwähnten Abhandlung.

[2]) Das Folgende ist nach der Darstellung im fünften Abschnitt meiner Beiträge zur Geschichte und Literatur im geonäischen Zeitalter.

teten Legende soll er einer jener vier angeblich aus Babylonien kommenden auf einer Seereise bei Bari gefangenen Gelehrten gewesen sein;[1]) indes stammte er, wie wir jetzt wohl mit ziemlicher Sicherheit annehmen können, aus Süditalien. Dieses Land nun stand schon im Frühmittelalter in inniger Beziehung zum Stammland unserer nationalen Wissenschaft, zu Palästina, was ja durch den engen Zusammenhang Roms mit unserem Heimatlande erklärlich erscheint. Talmudgelehrte hat es, wie eine Reihe von Grabinschriften erweisen, dort sicher zu jener Zeit gegeben. Hier entfaltete sich die hebräische Sprache zu einer schönen Nachblüte in den ursprünglich in Palästina angelegten Midraschim; so weist die gegenwärtige Gestalt des Midrasch zu den Psalmen, des sogen. שוחר טוב, auf das mittlere und südliche Italien hin. Hier fand die aus sehr alten Elementen bestehende Pesikta Rabbati zum Cyclus der Feste und besonderen Sabbate ihre Schlußredaktion in einer sprachlich und rhetorisch schönen Form; hier endlich vollzog sich die Vollendung jener „Perle der agadischen Literatur", des Tanna d'Be Elijahu. Der Einfluß des palästinensischen Geistes zeigt sich vor allem in den halachischen Bestimmungen der Pesikta Rabbati, wo besonders der Ritus von ארץ ישראל, im Gegensatz zu dem von Babylonien, berücksichtigt ist; so z. B. die Fassung der Benediktion vor dem Lesen der Megilla mit den Worten על מצות קריאת מגלת אסתר, entsprechend der vom Jeruschalmi festgesetzten Form für das Anzünden der Chanukkalichter. Neben der zu Palästina sich neigenden Richtung in Halacha und Agada kam aber in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts eine Einwirkung aus Bagdad in Babylonien durch einen von der Legende mit überirdischen Kräften ausgestatteten Gelehrten, namens Abu Ahron, der, außer durch sein großes Wissen, auch durch seine Fähigkeiten zur Verrichtung von Wundertaten

[1]) Die Beweise für das Legendäre dieser von Abraham ibn Daûd aus einer auf Samuel Hannagid zurückgehenden Quelle überlieferten Erzählung sind in meinen Beiträgen in überzeugender Weise dargelegt.

einen sehr starken Einfluß übte. Sicher stammte er aus jenem Kreise der Anhänger der Mystik, die auch, nach dem Berichte Scheriras, unter den Geonim ihre Vertretung hatte, und die auch in die Gebete eine geheimnisvolle Deutung hineinlegte. Zu den Eindrücken, die der Gast aus Babylonien hinterließ, gehörte, außer der kräftigen Blüte des Talmudstudiums, auch eine gewisse Neigung zur Geheimlehre und deren praktischen Anwendung, der sogen. קבלה מעשית, über deren gelegentliche Auswüchse Männer, wie Haî, zuweilen Klage führen. In Bari und Otranto, Stätten alter jüdischer Kultur noch von der Römerzeit her, entfaltete sich ein reiches Streben in der Halacha, so daß noch nach drei Jahrhunderten R'Tam das Wort zitierte: כי מבארי תצא תורה ודבר ה׳ מאוטרנטו. Eine andere bedeutende Stadt Süditaliens war damals auch Oria, wo eine durch Frömmigkeit und Gelehrsamkeit ausgezeichnete Familie ihren Sitz hatte, deren Ahnherr ein gewisser Amittai war, und zu der der Wundertäter Abu Ahron in innige Verbindung getreten war. Diesem Geschlechte, dessen Geschichte ein in der ersten Hälfte des 11. Jahrh. lebender Nachkomme, namens Achimaaz, in einer in merkwürdiger Reimprosa geschriebenen Chronik verewigt hat,[1]) entstammten der bekannte Pijutdichter Schefatja, der Verfasser des Pismon ישראל נושע בה׳, den er aus Anlaß der unter Basillios I. von Byzanz entfesselten gewaltigen Religionsverfolgung dichtete, ferner sein auf dem Gebiete der synagogalen Poesie sehr stark sich betätigender Sohn Amittai. Eine größere Rolle fiel dieser Familie zu, als die mohammedanischen Sarazenen das ehemalige Großgriechenland eroberten, so, unter anderem, durch einen späteren Nachkommen der genannten frommen Männer, Paltiel. Von dem fatimidischen Khalifen Almu'izz zu einer hohen Vertrauens-Stellung ausersehen und von ihm nach Ägypten berufen, wo er der erste Nagid der dortigen Judenheit wurde, sah er den Schutz seiner Glaubensgenossen wie auch Wohl-

[1]) Sie ist veröffentlicht von Adolf Neubauer im 2. Bande seiner Sammlung alter Geschichtswerke, סדר החכמים וקורות הימים, auch u. d. T. Mediaeval jewish chronicles.

tätigkeit, besonders für die Lehrhäuser in Babylonien und Palästina, als vornehmste Pflicht seines Amtes an. Zu dieser Familie gehörte sicher auch Chuschiel b. Elchanan, worauf auch die leicht wahrnehmbare Beobachtung führt, daß das Wort אל in den Namen dieses Geschlechtes entweder am Anfang oder am Ende vorkommt, ebenso wie sich der Name Chuschiel auch sonst dort nachweisen läßt. Eine innige Freundschaft verband Chuschiel mit dem hochangesehenen, einer in Ägypten alteingesessenen Familie angehörenden Schemarja b. Elchanan, — den die Legende gleichfalls zu den angeblich gefangenen Gesetzeslehrern zählt — mit dem ihn sicher die Beziehungen seines Geschlechtes zu den unter Paltiel dorthin verpflanzten Gliedern seiner Verwandschaft in ein herzliches Verhältnis brachte. Zu Schemarja, der sich in Pumbadita wie in Ägypten und dem mit diesem verbundenen Italien eines hohen Ansehens erfreute, fühlte sich Chuschiel nun so hingezogen, daß er seine Heimat, die wohl auch damals ziemlich kampfumbraust war, gänzlich verließ, um unter islamitischer Herrschaft sich dem Studium hingeben zu können. Auf dem Wege nach Fostât bei Kairo, dem Wohnort Schemarjas, wurde Chuschiel in Kairuân aufgehalten, wo er als Träger wichtiger Traditionen aus einem anderen Bildungskreise willkommen geheißen wurde und durch den Zustrom lernbegieriger Männer und Jünglinge ein reiches Feld der Lehrtätigkeit fand. So kam es denn, daß er sein Vorhaben, zu Schemarja zu reisen, immer wieder aufschob, bis er schließlich gänzlich in Kairuân blieb. Dort entfaltete er nun eine in jeder Beziehung segensreiche Tätigkeit. Ein Lobgedicht von Samuel Hannagid[1]) rühmt ihn, „der die Heimat verlassen, um in Afrika Schulen zu gründen, als Helfer ohne gleichen, dessen Gerechtigkeitsgefühl einem jeden das Recht schafft, der sich der Armen wie ein Vater annimmt, der Wissen jeglicher Art in sich aufgenommen und Belehrung einem jeden, der an ihn sich wendet,

[1]) Es ist veröffentlicht von Brody in der hebr. Abteilung der Festschrift für Berliner.

gern spendet, so daß er, der aus dem Abendland gekommen, doch wie die Sonne am Firmament hell leuchtet. Wie des Dichters Herz, so schlagen aller Herzen ihm entgegen; er, der dem Volke Gottes als Wohltäter sich erwiesen, sei Gottes Güte allzeit empfohlen". Von großem Einfluß war auch Chuschiels Lehrtätigkeit. Den Gelehrten Kairuâns vermittelte er die Traditionen seiner süditalienischen Heimat, die ja vielfach auf Palästina zurückgingen, so daß hier, bildlich gesprochen, Jordan und Euphrat zusammenströmten; sein großer Schüler R'Nissim erwähnt ausdrücklich die Überlieferungen seines hochgepriesenen Lehrers R'Chuschiel. Große Aufmerksamkeit wurde in seinem Lehrhause der Korrektheit der Lesarten zugewendet, so daß die von dort stammenden Codices sich einer besonderen Wertschätzung erfreuten.

So stellt sich uns Chuschiel als eine hervorragende Persönlichkeit von seltenem Charakter dar, in dem mit dem Wissen auch die Weihe einer durch Generationen ererbten Heiligung der Lebensauffassung sich einten, und der darum mit dem ehrenden Beinamen eines „heiligen Alluf" von Schülern und der Nachwelt gefeiert wurde. Sein Tod gab Samuel Hannagid, wie wir aus einem an seinen Sohn Chananael gerichteten Trostschreiben[1]) ersehen, Veranlassung, um den ausgezeichneten Mann, dessen Tod er als einen unersetzlichen Verlust für die ganze Judenheit und besonders die Thorawissenschaft beklagt, Trauerfeiern in allen seiner Oberhoheit unterstehenden Gemeinden zu veranstalten.

In demselben Brief sucht Samuel sich selbst und allen, die für das Talmudstudium sich begeisterten, den Trost zuzusprechen, daß ein Mann, der einen Sohn, wie Chananael, hinterlassen hat, nicht, gleich anderen, spurlos dahingegangen ist. In der Tat ist das Lob Samuels durchaus zutreffend. In

[1]) Dieses Trostschreiben, in aramäischer Sprache verfaßt, ist veröffentlicht von Reifmann im Magazin Jahrgang VI (1878), hebr. Abteilung, wozu Kaufmann in der deutschen Abteilung eine Übertragung gegeben hat.

Chananael, dem jüngeren Sohn Chuschiels, war der engeren Heimat, wie weiteren Kreisen, ein würdiger Nachfolger seines großen Vaters und Lehrers erstanden. Gleich diesem stand er an der Spitze eines bedeutenden Lehrhauses, dessen Ruf weithin drang, und in dem er einer großen Schülerschar die eindringende Kenntnis des Talmud vermittelte. Großes Verdienst erwarb er sich durch einen sich über mehrere Ordnungen erstreckenden größeren Kommentar, der uns zum Teil in der großen Wilnaer Talmudausgabe, teils in besonderen Ausgaben, teils aber nur noch in Anführungen bei Späteren, erhalten ist. Eine besondere Bedeutung gewinnt dieses Werk dadurch, daß es der erste ausführlichere Kommentar in hebräisch-aramäischer Sprache ist. Obwohl er auch nicht fortlaufend jede Stelle erläutert, sondern eine סוגיא im Zusammmenhang erläutert, geht er doch an Vollständigkeit weit über das hinaus, was R'Nissim in seinem Mafteach bietet. Er versteht es, den Talmud selbst zum Studierenden sprechen zu lassen und durch Einfügung von kurzen Bemerkungen das Erfassen zu erleichtern, so daß nicht nur das Verständnis der einzelnen Worte, wie bei den Geonim, sondern das des ganzen Problems wesentlich gefördert wurde. In noch größerem Maß als R'Nissim macht Chananael, als Schüler seines Vaters, an die von Süditalien her übernommene Überlieferung anknüpfend, Gebrauch von dem bis dahin so sehr vernachlässigten Jeruschalmi, den er sowohl zur Bekräftigung der Ansichten des Babli, wie auch zu dessen Ergänzung, wo sich dort nichts Bestimmtes findet, gern heranzieht; wo der palästinensische Talmud eine tatsächliche Entscheidung anführt, richtet sich Chananael darnach, auch, wenn sie der Ansicht des Babli widerspricht. Freilich, für den Jeruschalmi selbst hat er auch nichts geschaffen, ebenso wenig, wie die Geonim und die nachfolgenden Jahrhunderte seiner Bearbeitung sich widmeten; vielmehr verwandte er seine Aufmerksamkeit lediglich auf den Babli, für dessen korrekte Textesherstellung er, gleich seinem Vater, in großem, von Späteren mit Anerkennung erwähntem Eifer

Wesentliches gewirkt hat. Bemerkenswert sind Chananaels Kommentare durch seine zahlreichen sachlichen und sprachlichen Erklärungen, wozu ihm auch die vom Vater überkommenen griechischen Sprachkenntnisse befähigten, wie auch durch das Bestreben, immer die halachische Entscheidung hinzuzufügen.

Die Tätigkeit Chananaels erstreckte sich nicht nur auf die Halacha, der er auch ein Kompendium über das Schlachtritual und einzelne Responsen widmete, sondern auch auf die Erklärung der Bibel. In dieser Hinsicht verdient er um so mehr Bedeutung, als vor ihm in hebräischer Sprache nur sehr spärliche Kommentare zur heiligen Schrift existierten. Leider sind uns die Erklärungen Chananaels nur noch in den Mitteilungen bei Späteren erhalten,[1]) indes auch die dort erhaltenen Zitate aus dem Kommentar zur Thora und zum Propheten Ezechiel können uns ein annäherndes Bild von seinen Anschauungen geben. Im allgemeinen kann man sagen, daß Chananael, entsprechend dem von Babylonien aus nach Kairuân verpflanzten Streben, den richtigen P'schat und den Rationalismus vorwalten zu lassen, die Bibel ausgelegt hat. Von seinen exegetischen Bemerkungen seien einige recht ansprechende angeführt: Die Ankündigung der Nachkommenschaft an Abraham erfolgte unter einem Baum, um anzudeuten, daß, so wie auch noch für manchen altersschwachen Baum die Hoffnung auf eine Blüte winkt, wie es in Hiob 14,7 geschildert wird, so auch Abraham und Sara noch der Kindersegen im hohen Alter beschieden sein werde. — Wenn in Gen. 19, 8 Lot zu den Sodomiten sagt: ich habe zwei Töchter, so will er keineswegs sie ihnen preisgeben; es ist vielmehr so aufzufassen, wie wenn man zu jemandem sagt: mein Haus steht dir offen, nimm daraus, was du willst, oder, wie wenn man sich vor den Angreifenden hinwirft und zu ihm sagt: töte mich, obwohl man genau weiß, daß er es nicht tun wird. — In Exod. 3, 22 ist ושאלה im Sinne von „sich

[1]) Sie sind zum größten Teil zusammengestellt in der von Berliner und Hoffmann herausgegebenen Schrift מגדל חננאל.

schenken lassen“ aufzufassen, wie es auch aus Ri. 8, 24 und 1. Kön. 2, 20 ersichtlich ist; denn keineswegs würde Gott gestattet haben, daß die Israeliten sich etwas leihweise von den Ägyptern geben ließen, in der Ansicht, es nicht mehr zu erstatten. Derartiges von ihren bisherigen Arbeitgebern herauszuholen stand den Israeliten durchaus rechtlich zu, da sie keinerlei Lohn für ihren schweren Dienst erhalten hatten. — Wenn es in Ex. 15, 22 heißt, daß die Israeliten drei Tage lang in der Wüste gingen, ohne Wasser zu finden, so ist es so zu verstehen, daß ihr Weg drei Tage in Anspruch nahm, der alsbald behobene Wassermangel aber schon am ersten Tage sich einstellte; denn unmöglich konnte das Volk, darunter Frauen und zarte Kinder, drei Tage lang ganz ohne Wasser sein. — Mit dem Schmuck, den die Israeliten, gemäß Ex. 33, 5, ablegen sollten, sind ihre Gewänder gemeint, auf die, wie es Ex. 24, 8 heißt, das Blut beim Bundschließen gesprengt wurde, da dies ein Ehrenzeichen sein sollte.

Ein verhaltener Schmerz über mancherlei Unbill seitens des herrschenden Volkes, aber auch volles Vertrauen zur göttlichen Leitung und zugleich fromme Demut klingt aus Chananaels Bemerkungen zu Gen. 17, 2: wenn nach einem Zeitraum von weit über 2000 Jahren sich die dort für Ismael gegebene göttliche Zusicherung erfüllte, indem seine Nachkommen, die, ohne einer Schuld bewußt zu sein, auf die Erfüllung warteten, schließlich zu großer Macht gelangten, um wie viel mehr müsse unser Volk, das durch eigene Schuld seinen staatlichen Bestand verloren hat, in ruhiger Zuversicht auf das Eintreten der Verheißung künftigen Glückes hoffen.

Bei allem Bestreben, nach dem P’schat zu erklären, begegnen wir doch auch manchen Deutungen, die, nach der Weise des רמז, der Symbolik Rechnung tragen, wobei man nicht fehlgehen dürfte, hier eine Nachwirkung der von der süditalienischen Abstammung her beliebten Hinneigung zum Geheimnisvollen zu erblicken. So tritt dies besonders in der Auslegung der Beschaffenheit der Geräte des Heiligtums hervor, die Chananael allegorisch auffaßt. Die heilige

Lade ist ein Sinnbild der Gerechten, darum mußte sie sowohl von außen wie von innen mit Gold belegt sein, um das Erfordernis von תוכו כברו für den Frommen anzudeuten; beim Boden ergibt es sich, daß an dem vorgesehenen Gehalt eine Viertelelle fehlt, was so zu deuten ist, daß beim wahrhaft Frommen die vier irdischen Elemente nicht vollständig in Erscheinung treten dürfen, er vielmehr an frommen und guten Taten ein Mehr leisten muß. Die zwölf Wände der Lade weisen auf die im 15. Psalm angeführten Eigenschaften hin, die sich der Gerechte aneignen muß, um der Gottesnähe würdig zu sein. Der goldene Tisch ist ein Symbol des Königtums, denn am Tische des Königs sollten die großen Lehrer tägliche Gäste sein; der Rauminhalt seiner Wände, der 9×9 Ellen betrug, weist hin auf die neun Ge- und Verbote, die, nach Deut. 17, der König zu beachten hatte, um den Bestand seiner Herrschaft zu sichern.

Diese Neigung zu allegorischen Erklärungen beruht jedenfalls auf einem Untergrund des sogen. סוד, und auch bei den Versuchen Chananaels, die talmudischen Agadas in rationeller Weise und unter Entkleidung jedes Anthropomorphismus zu deuten,[1]) sehen wir, daß er bemüht ist, den geheimnisvollen Schleier, der über solche Probleme gebreitet ist, nicht für jeden zu lüften und die etwas mystischen Überlieferungen seines süditalienischen Stammlandes nicht preiszugeben, wobei er ausdrücklich sagt, daß man diese Agadas nicht mit dem Verstand allein zu erklären vermag. Bemerkenswert ist hier, unter anderem, seine Deutung des Ausspruches in Berachot 6a, daß Gott T'fillin anlegt, wozu dort noch der Bibelvers Jesaja 62, 8, daß Gott bei Seiner Rechten und bei Seinem starken Arm schwört, angeführt wird. Chananael erklärt es so, daß dies alles auf die in Exod. 33, 23 geschilderte Erscheinung der göttlichen Majestät an Moses zurückzuführen

[1]) Diese Erklärungen finden sich besonders in den Responsen der Geonim ed. Lyck (veranstaltet von der ältesten Leitung des Mekize-Nirdamim Vereins) Nrr. 110—119.

ist, wobei der Prophet nur die ihm abgekehrte Seite Gottes gesehen hat und somit auch den Knoten der Gebetriemen (קשר של תפלין); das alles ist aber nur ein geistiges Schauen im Traume, kein mit den Sinnen wahrgenommenes gewesen. In derselben Weise ist auch die Äußerung des Talmud aufzufassen, daß Gott betet und, wie ein Vorbeter in den Tallit gehüllt, an das Betpult tritt. Am Schluß bemerkt Chananael: ואלה הדברים וכל הענין קבלה למשה מסיני היה בידם ובקבלה פירשום שאי אפשר להדברים הללו להתפרש מן הדעת כלל.

Wir sind somit bei ihm Zeugen eines Ringens zwischen der rein rationellen Auslegung und dem Glauben an manches für die bloße Vernunft Unfaßbare; desto bedeutungsvoller ist seine entschiedene Stellungnahme gegen Anschauungen, die Träumen oder Wunder- und Zauberdingen irgend einen Einfluß zuschreiben wollen. In scharfen Worten wendet er sich gegen jede andere Meinung, deren Verwerflichkeit er entschieden betont.

So steht R'Chananael groß in seinem ganzen Denken und Fühlen vor uns, eine, trotz manchem Untertone aus einer anderen Kulturwelt, doch harmonisch in sich geschlossene Persönlichkeit, in der sich das Treffliche zweier Geistesrichtungen in völliger Abgeklärtheit vereinigt. Mit Recht gilt er darum der dankbaren Nachwelt als eine unbestrittene Autorität, deren Anerkennung, besonders in halachischer Hinsicht, sich kundgibt in den Worten וכל דבריו דברי קבלה. Von den äußeren Lebensverhältnissen Chananaels wissen wir, daß er sehr begütert war, und sein Vermögen in den großen Geschäftsunternehmungen der Reichen Kairuâns erfolgreich arbeitete, so daß er jede seiner neun Töchter mit einer bedeutenden Mitgift ausstatten konnte; es waren also bei ihm תורה וגדולה במקום אחד.

Mit R'Nissim und R'Chananael, der nach dem Jahre 1050 starb, gingen die letzten Vertreter der unmittelbaren Schüler der babylonischen Geonim dahin, in deren Schriften noch der Geist des babylonischen Judentums in seiner ganzen Bedeutung für die Kulturgeschichte unseres Volkes wehte, und

die bereits den Übergang zur Generation des Rabbinentums, an deren Schwelle sie uns versetzen, merklich kennzeichnen. So sehr man auch das durch die Zeitverhältnisse bedingte Eingehen des Gaonats und seiner Schulen bedauern mag, so können wir doch gerade an den Leistungen Nissims und Chananaels es feststellen, daß es durch die Saaten, die es ausgestreut hatte, sich selbst entbehrlich gemacht hatte: das beste Zeugnis für seine Wirksamkeit. Aber auch die Spuren der Tätigkeit der großen kairuânischen Gelehrten haben sich gleichfalls unverlöschlich in die Geschichte des Talmudstudiums eingegraben, denn die klare Auffassung des Textes der Gemara im Verein mit der auf sorgsamer Prüfung beruhenden Festsetzung der Halacha ist entschieden übergegangen auf den großen Meister der Halacha, Isaak Alfassi, dessen „kleiner Talmud“ nicht nur für eine Anzahl von streng decisorischen Werken beispielgebend geworden ist, sondern auch durch die an ihn sich knüpfenden Diskussionen zur Entwickelung des Talmudstudiums von ungemein befruchtender Wirkung gewesen ist. So erweist sich auch an den Charaktergestalten der Meister Kairuâns das Wort von den nach den höchsten Idealen strebenden Characteren: מעשיהם הם הם גבורים.



Von den litauischen „Moralisten“

ihrer Ideenwelt und ihrem ersten Führer.

Von Rabb. J. Weinberg, Pilwischki.

(Fortsetzung).

Das litauische Judentum in der Epoche vor der Entstehung des Chassidismus bis zum Aufkommen der Mussor-Bewegung.

In den bisherigen Ausführungen wurde bereits angedeutet, daß der eigentliche Grund für die ablehnende Haltung der litauischen Judenheit gegenüber dem Chassidismus keineswegs

in der geringeren Stärke des lebendigen religiösen Gefühls und der religiösen Sehnsucht, sondern vielmehr in dem Umstand zu erblicken sei, daß der Chassidismus dem seelischen Bedürfnis des litauischen Judentums nicht in gleichem Maße entgegenkam wie dem inneren Streben der polnischen und ukrainischen Juden. Ihrem Seelenhunger verhieß die neue religiöse Strömung keine Stillung. Obgleich es, wie bekannt, der Gaon von Wilna war, der dem Chassidismus den Weg nach Litauen versperrte, so ist doch der Umstand, daß die Wirkung dieses gegnerischen Auftretens des Gaon, dessen Ruf und Macht weit über die Grenzen seines Heimatsgebietes hinausreichte und in der Gesamtjudenheit zur Geltung kamen, auf den Bereich des litauischen Landes beschränkt blieb, für diese Erscheinung in hohem Maße bezeichnend. Daß Verbote und Verdammungsurteile einzelner autoritativer Stellen die Flut, den Tiefen der Volksseele entspringender geistiger Strömungen nicht aufzuhalten vermögen, dafür bietet die Geschichte der religiösen Bewegungen der Beispiele genug. Auch der „Mussor“, an werbender Kraft der Zaubergewalt des Chassidut nicht vergleichbar, vermochte die eherne Mauer des Gehorsams zu durchbrechen. Es liegt auf der Hand, daß die Feuerlava des Chassidismus vor den gegen ihren Sturmlauf aufgerichteten Hindernissen nicht zurückgescheut wäre, hätte sie in Litauen günstigen Boden und wahlverwandte Seelen gefunden. Dies war jedoch nicht der Fall. Weder Natur noch Menschenart waren hier der neuen Geistesströmung günstig. Eine flüchtige Würdigung von Natur und Volkscharakter wird die Richtigkeit des Gesagten erhärten. Das düstere, von Sand- und Urwaldboden beherrschte Landschaftsbild Litauens, das Fehlen von Bildungs- und Handelsmittelpunkten und die Abwesenheit jeglichen Frohsinnes und Lebensgenusses drückte dem Volke Litauens von jeher ein eigenartiges Gepräge auf. Unbekannt blieb in Litauen jener Typus des dem Prunk und Wohlleben ergebenen polnischen Edelmannes, dessen uferloses Naturell im Haschen nach immer neuen Freuden sich auslebte. Genußfrohe Großgrundherren — es waren ja vornehmlich polnische

Magnaten — lenkten ihre Schritte nach dem nahen Polen oder nach dem schönen Frankreich, die Verwaltung ihres Land- und Menschengutes ihren jüdischen Pächtern anvertrauend. Nur selten bekamen diese Juden ihre hohen Herren vor Augen; in ihrem Verkehr mit dem Umvolk kamen sie lediglich mit dem geknechteten Bauer in Berührung, der in Ruhe und Demut sein Land bestellte und den Zins abtrug. Kühl-herbe, der Melancholie zuneigende Gemütsart zeichnet den Litauer aus. Ihm eignet weder der Russen träumerische Romantik noch des Polen leidenschaftliche Seele, vielmehr tiefgehende Wesensähnlichkeit mit der Volksart der Preußen, in deren Adern bekanntlich reichlich Litauerblut fließt. Der Litauer ist im allgemeinen geradsinnig, arbeitsam und fleißig, jedem hohen Streben abhold und für leichtbeschwingte Phantastik unzugänglich. Hingegen gesunden, scharfen Verstandes und praktischen Sinnes voll. Und dieses Volk, dessen historisches Geschick es war, seit frühester Zeit ein Spielball in der Hand fremder Herren zu sein, kam nie aus seiner ursprünglichen Primitivität heraus. Die Fremdherrschaft trug für seine wirtschaftliche und geistige Entwickelung mit nichten Sorge, und aus sich selbst Triebkräfte des Fortschritts hervorzubringen, war ihm nicht gegeben. Auf diesem Boden, in der Mitte eines solchen Umvolkes und in so gearteten Lebensverhältnissen war die Entwickelung des litauischen Judentums vor sich gegangen.

Frei von jeglicher Einwirkung eines fremdartigen Kulturmilieus und jedem Wettbewerb seitens der einheimischen Bevölkerung, des Bauerntums, entzogen, führten die Juden in den häufig von ihnen selbst gegründeten Städten oder in den „Siedlungen“ (ישובים), deren Verwaltung seitens der abwesenden Magnaten ihnen anvertraut wurde, das ungehemmte Leben einer freien völkischen Sondergruppe im abgeschlossenen Kreise. Des Landes natürliche Armut und Kargheit der Erwerbsquellen und Möglichkeiten ließen die Anforderungen an das Leben auf ein Mindestmaß herabsinken, und diese Tugend der Bedürfnislosigkeit ist dem litauischen Juden eigen geblieben. In dieser ihrer Daseinsführung konnten sie von der ganzen

Lebensweise der einheimischen Bevölkerung nur noch bestärkt werden. Keine anderen Freuden kannten sie als die des engeren Familienkreises, keine andere Lebensverschönerung als den Schmuck der Thora und Mizwot. Dies Land schien zu einem Mittelpunkt des Thorastudiums geradezu vorbestimmt zu sein. Hier konnte der altjüdische Kulturgeist seine Suprematie auf allen Lebensgebieten behaupten. In der Tat: Litauen wurde zum klassischen Land der Talmudpflege, von talmudischem Geiste war das gesamte jüdische Öffentlichkeitsleben durchdrungen, die talmudische Ethik bildete den belebenden Geist jüdischer Gesellschaftlichkeit. Daß das Talmudstudium die einzige Möglichkeit einer Befriedigung des auf geistig-kulturelle Lebensentfaltung gerichteten Strebens der Gesamtheit wie der großen Einzelpersönlichkeit bot, braucht kaum hervorgehoben zu werden; stellte doch der Talmud das einzige geistige Kulturelement und das jüdische Lehrhaus die einzige Stätte geistigen Lebens und Strebens dar.

So entstehen neben den großen Mittelpunkten des Thorastudiums Polens (Krakau, Lublin) neue Pflegestätten des Thorageistes auf litauischem Boden, die in Wettbewerb mit den alten treten. Den “חכמי־בריסק„ fällt die Würde der ersten Autoritäten in der rabbinischen Welt zu, und Litauen erwirbt den Ruf, alle Welt mit geistigen Führern zu versorgen. Das Talmudstudium selbst erhält in Litauen einen eigenartigen, das litauische Wesen widerspiegelnden Charakter. Im polnischen „Pilpul“ lebt der heiße Pulsschlag einer leidenschaftlichen Seele, die aus der eigenen Lebensfülle heraus schöpferisch wird. In seinem mühelosen, leichtbeschwingten Geistesspiel ist er der jäh aufblühenden Knospe vergleichbar. Beim Lesen oder Anhören eines polnischen Pilpul hat man gleichsam die Empfindung, den Flügelschlag eines im Äther dahingleitenden Vogels zu vernehmen. Ihm haftet der Frohsinn und die Leichtigkeit einer Augenblicksschöpfung an. Hingegen offenbart der litauische Pilpul das gemächliche Tempo einer langsam heranreifenden, zweckvollen Arbeit, kühl und zielsicher, mit der unverdrossenen Ausdauer des Ruderers,

doch leidenschaftlos. Im polnischen Pilpul überwuchert das künstlerische Element das rein gedankenmäßige; ihm eignen alle Kennzeichen der romantischen Geistesart: lebendige Einbildung, ungehemmter Schwung und in allen Farben schillernde, jäh aufblitzende Kombinationsfähigkeit. Der litauische Pilpul ist schwere, ernste Gedankenarbeit, die sich zur Förderung einer vernunftmäßigen Erkenntnis mit Vorliebe des Operationsmessers des Anatomen bedient. Allein die litauische Eigentümlichkeit tritt nicht allein in der Lehrweise, sondern auch in der menschlichen Persönlichkeit zutage. Ein Menschentyp für sich ist der litauische „Lamdan“. Man braucht nur die Namen jener langen Reihe litauischer Geonim zu nennen, vom מהר"של (geb. 1510 und aufgewachsen zu Brisk, vom רמ"א als ר' שלמה מליטא angeführt), des ש"ך (geb. zu Wilna um 1621) des Verfassers des "סדר הדורות„ Rabbi Salomo Halperin (geb. 1746, Rabbiner zu Minsk), des Gaon von Wilna und seiner Schüler bis zu den Größen der vergangenen und gegenwärtigen Generation (deren namhaftester, Rabbi Chajim von Brisk, eben von uns gegangen ist), und die geistigen Züge des litauischen Lamdans stehen klar vor Augen. Es ist eine ganze, ungebrochene Persönlichkeit, ohne jede Zwiespältigkeit des Charakters und des Geistes. Von typischer Bedeutung in dieser Beziehung ist die Gestalt des ersten litauischen Gaon, Rabbi Salomo Lurje. Einen so unbeugsamen und selbständigen Sinn er in seinen Entscheidungen und Talmuderklärungen (die ihm nicht ohne Grund den Titel eines Vaters der wissenschaftlichen Talmudkritik einbrachten) auch den anerkanntesten Autoritäten gegenüber an den Tag legt[1]), so widerspruchlos und unbedingt läßt er jede im Talmud nachweisbare Bestimmung und auch jeden zur Verbreitung gelangten Minhag gelten. Im Rahmen der Tradition selbst die Urtexte der einzelnen Halachas mit bewundernswürdigem Freimut einer umfassenden kritischen Sichtung unterziehend, gilt ihm die Heiligkeit der Tradition selbst, die er mit aller ihm eigenen Geisteskraft zu verteidigen

[1]) Vgl. die bezüglichen Anführungen bei Horodezki, לקורות הרבנות Warschau, תרי"א.

bestrebt ist[1]), als unantastbar. Bescheidenheit und nachsichtsvolle Güte[2]) paaren sich bei ihm mit unerbittlichem Eifer gegen jeden irgendwie gearteten Vorstoß gegen das Überlieferte. Der רמ"א muß sich von ihm den Vorwurf gefallen lassen, er vergeude seine Zeit mit dem Studium des fremden Aristoteles, aber auch den Tadel darüber, daß er die Pflege der hebräischen Sprache und Grammatik vernachlässige. „Es gezieme dem Talmid-chacham, eine reine Sprache zu schreiben“[3]). Dieser Gaon, nach dem „im Talmud alle Wissenschaften eingeschlossen“ und „die sonstigen Weltwissenschaften Ketzerei und Verderben“ wären[4]), hat, im Gegensatz zu anderen zur Philosophie hinneigenden Größen, den Mut, gegen die Entscheidung der ראשונים und גדולי האחרונים für Erleichterungen einzutreten, wenn Logik und talmudische Äußerungen dafür sprechen. Dieses von der Wesensart des ersten litauischen Gaon entworfene Bild paßt auch ohne jede Änderung auf die litauischen Gelehrtenpersönlichkeiten aller Zeiten, und, in verkleinertem Format, auf die litauischen „Lomdim“ schlechthin. Eine derartige scharf ausgeprägte geistige Eigenart verträgt naturgemäß keine Verwischung oder auch Vermischung. Unmittelbar nach der Niederlassung des erwähnten Gaon in Lublin sehen wir ihn bereits in einem Streit mit den Jüngern des Vaters des polnischen Pilpul, Rabbi Jakob Polack, verstrickt. Das Schicksal dieser genialen Persönlichkeit war auch dem litauischen Gesamtjudentum beschieden: auch in dessen Blütezeit vermochte es nicht, sich dem polnischen Judentum zu adaptieren, geschweige denn mit ihm eins zu werden. Die innere Wesensverschiedenheit heischte auch eigene äußere Lebensformen. Während andere Länder, Ukraine, Podolien und Wolhynien, mit dem polnischen Judentum zu einem einheitlichen politischen Organismus — der „Vierländersynode“ — sich zusammenschlossen, legt das litauische Judentum die Tendenz zu einer

[1]) ibidem.
[2]) Vgl. שו״ת מהרש״ל ס׳ י״א.
[3]) תשובות רמ״א, סו.
[4]) ibidem.

Absonderung vom polnischen Bruderjudentum an den Tag. Es schafft sich eine eigene politische Organisation in einem besonderen litauischen Waad, der, nach der Union von Lublin entstanden, doch keine Beziehungen zum polnischen Waad unterhält. Gemeinsame Beratungen der Waade des Königreiches und des Großfürstentums fanden nur aus besonderen Anlässen in gesamtjüdischen Angelegenheiten statt, so bei Loskauf von Gefangenen, Bemühungen um Aufhebung von judenfeindlichen Maßnahmen oder gegen einen Juden, gleich welchen Ortes, erhobener Blutbeschuldigung. In einer derartigen gemeinsamen Beratung litauischer und polnischer Abordnungen gaben die litauischen Vertreter aus Anlaß von Meinungsverschiedenheiten mit den polnischen Abgeordneten die Erklärung ab, der zufolge „sie fernerhin sich in keine Verhandlungen mit polnischen Vertretern einlassen wollen, und wenn auch eine Austreibung der Juden aus Litauen drohe“[1]). „Der Separatismus des litauischen Judentums, meint Dubnow in seiner Einleitung zum „Pinkas hamedina“[2]) erscheint ganz naturgemäß, berücksichtigt man den ethnischen Unterschied und die Verschiedenheit der sozialen und ökonomischen Lebensbedingungen der Juden Polens und Litauens.“ Dem wäre noch ein Moment moralischer Natur hinzuzurechnen, das mit Klarheit aus den litauischen Verordnungen gegen die aus Polen kommenden Einwanderer, namentlich die Melamdim, Maggidim und Berufsbettler hervorgeht[3]). Daß dabei Momente moralischer Art den Ausschlag gaben, erhellt aus den ausdrücklichen wiederholten Hinweisen der Urheber selbst. Jedenfalls sind die Juden Litauens vor dem Vorwurf der Lieblosigkeit und lokalpatriotischen Engherzigkeit hinreichend geschützt. Während der Chmielnicki-Unruhen und der durch sie veranlaßten Aus-

[1]) Vgl. Kap. V der Abhandlung von Balaban über die Synoden in XI Teil der in russischer Sprache erscheinenden „Geschichte des jüdischen Volkes“ (Moskau 1914, Verlag „Mir“).

[2]) Supplement zur Sammelschrift „Jewrejskaja Starina“, 1910.

[3]) Vgl. Pinkas hamedina Takanot 71, 88, 388, auch Wischnizer in der zitierten „Geschichte“.

wanderungsbewegung wird den polnischen Flüchtlingen seitens der litauischen Juden ein brüderlicher Empfang bereitet, und man ist in rühmlicher Weise um ihre Versorgung bemüht. In einer Waad-Sitzung wird in erschütternden Worten der Teilnahme am Bruderleid Ausdruck gegeben; es wird zu diesem Behufe eine allgemeine Besteuerung der litauischen Juden durchgeführt und eine Anordnung getroffen, der zufolge ein jeder je einem Flüchtling in seinem Hause Unterkunft und Verpflegung gewähren müsse[1]. Dieses brüderliche Zusammengehörigkeitsgefühl hindert jedoch die litauischen Juden nicht daran, auf die Wahrung ihrer geistigen Eigenart und ihrer eigenen Organisationsformen bedacht zu sein. Über die Artung des geistigen Lebens jener Zeitläufte fließen sehr spärlich die Geschichtsquellen. Die Beschlüsse der litauischen Synode bezüglich der Wahlordnung zu dieser Körperschaft (Pinkas ha-medina 841/848), die strenge Fernhaltung jeglicher agitatorischen Einwirkung (ibidem 56, 59, 650) und die schweren Strafandrohungen gegen die ihre Pflichten vernachlässigenden Waadmitglieder (ib. 856), sowie die Maßnahmen zur Wahrung des Ansehens der Autoritäten und des öffentlichen Anstandes[2] und der guten Sitten (133, 134), die Verordnung bezüglich der Einfachheit und Sittsamkeit der Kleidertracht (79—88), wobei kein Unterschied zwischen Arm und Reich gemacht wird (ib. 313) gestatten jedoch einen tiefen Einblick in die Wesensart des geistigen Lebens der litauischen Juden während des 17. Jahrhunderts, dessen typische Charakterzüge bis heute erhalten geblieben sind: Charakterstärke gepaart mit moralischer Rigorosität, Lebensklugheit mit pedantischem Ernst, lebhafter Gemeinschafts- und Verantwortlichkeitssinn, Organisationsfähigkeit und Hinneigung zu strammer Disziplin — das sind die Grundlinien des litauischen Charakters. Das den gegenwärtigen litauischen Juden auszeichnende Selbstbewußtsein

[1] Vgl. Takana 400 und den zitierten Aufsatz von Wischnitzer.

[2] Takana 59: „להעניש את עמי־הארץ שיושבים חבורות חבורות ומתלוצצים בחשובי העדה או מדברים לה״ר, bezügl. des האיסור במשחק הקארטין“. Vgl. Feinstein in „האסיף“ Jahrg. תרנ״ד.

und Selbstgefühl treten bereits in der Epoche des Waad in der gegen die Regierung beobachteten Haltung und den Verordnungen betreffend den Verkehr mit Nichtjuden zutage. Kriecherei und Katzenbuckelei, Selbstverkleinerung und Selbsterniedrigung ist nicht des litauischen Juden Art. Der litauische Jude war nicht auf einen fortwährenden Verkehr mit dem allmächtigen „Pariz“ angewiesen, und nicht war Unterwürfigkeit und Schmeichelei sein tägliches Brot[1]. Ein Vergleich zwischen dem gegenwärtigen litauischen und polnischen Judentum, wobei man der in den Hauptzügen bestehenden Ähnlichkeit des Gegenwartsbildes mit der oben entworfenen Charakterschilderung eingedenk bleiben muß, läßt die typische Differenzierung dieser beiden jüdischen Volkselemente in voller Klarheit hervortreten. Für die geistige Situation des litauischen Judentums ist das Verhalten den Rabbinern gegenüber kennzeichnend. Achtung und öffentlicher Einfluß der Rabbiner erreichte in Litauen einen in der Diasporageschichte einzig dastehenden Höhepunkt. Dem Rabbiner fällt hier zugleich die Rolle des Lehrers, geistigen Führers und Machthabers zu[2]. Von Interesse ist in dieser Beziehung ein Vergleich zwischen dem litauischen Waad und dem des Königreichs. In der „Vierländersynode“ erfuhr der Einfluß der Rabbiner eine weitgehende Einschränkung. Das Amt des „Parnas ha-waad“, des Waad-Marschalls, war Nichtrabbinern vorbehalten. Unter den Namen der „Parnassim“ im 17. und 18. Jahrhundert befindet sich der eines Doktors, aber keines einzigen Rabbiners[3]. In Litauen hingegen war bereits in der ersten Sitzung der Synode das Marschallsamt dem Rabbiner von Brisk zugewiesen; den Rabbinern fielen

[1] Ein Beschluß des polnischen Waad vom Jahre שס"ד ordnet die jährliche Zuwendung eines kostbaren Geschenkes an den König, woran Litauen jedoch keinen Anteil nimmt. Vgl. N. Dembitzer im אוצר הספרות Jahrg. 4.

[2] Vgl. bei Berschadsky, Die litauischen Juden (russisch) Petersburg 1883.

[3] Vgl. das III. Kapitel der zitierten Abhandlung Prof. Balabans in der „Geschichte d. jüd. Volkes“.

hier fast sämtliche höheren und verantwortungsvollen Waad-Ämter zu, darunter die Kontrolle der Steuerverteilung und Einschätzung[1]). Das Einladungsschreiben des Waad an die Gemeinden wies folgende stereotypen Einleitungsworte auf: „Die Oberen des Landes treten im Verein mit den Kronen unseres Hauptes, den Geonim, Vorsitzenden des Gerichtes, zusammen“[2]). Für ihre Mühewaltung und Reisespesen wurden den Rabbinern eine Entschädigung in doppelter Höhe als den “ראשי־המדינה„ zuerkannt[3]). Eine Takana statuiert ausdrücklich: „Ein Kahalsschreiben, das nicht die Signatur des Gerichtsvorsitzenden (d. h. des Ortsrabbiners) aufweist, ist wertlos“[4]). Diese führende Stellung der Rabbiner war natürlich nicht auf eigene Machtvollkommenheit und gewaltsame Aneignung zurückzuführen. Vielmehr wurde diese Machtstellung vom Volke gutwillig den Rabbinern eingeräumt, in denen es seine in sittlicher und intellektueller Hinsicht überragendsten Männer erblickte und verehrte[5]). Die Rabbiner drücken denn auch der gesamten Tätigkeit des Waad ihr eigenes Gepräge, das Gepräge der Thora, auf, und erfüllen mit ihrem Geiste, dem Geist des talmudischen Sittengesetzes, das ganze jüdische Öffentlichkeitsleben. Kennzeichnend in dieser Beziehung sind zwei Takanoth: „Mit Fleiß der Thora Obliegenden soll das Steuerjoch erleichtert werden“. (Takana 233). „Kein Melamed darf in eine Gemeinde aufgenommen werden, der nicht die Genehmigung des Gerichtshofes (d. h. Rabbiners) seiner Stadt vorzeigt, daß seine Abreise mit Einverständnis seiner Frau erfolgt ist“. (260). Indessen nicht allein um die Durchdringung

---

[1]) Takanot 99—125 Vgl. den zitierten Aufsatz von Wischnitzer, III.

[2]) ib. II.

[3]) ib.

[4]) Takana 153, vgl. auch Tak. 192.

[5]) In Streitigkeiten zwischen Gemeindebürgern und den „Machthabern“ (den “תקיפים„) waren die Rabbiner immer auf der Seite der ersteren zu finden. In einer Klage der Wilnaer Juden gegen den Kahal (1755) wird auch gegen dessen feindselige Haltung dem Rabbiner gegenüber, „dem Beschützer des einfachen Volkes“ Einspruch erhoben. Vgl. Berschadsky, S. 22 u. 50.

des talmudischen Sittlichkeitsgeistes sind die Rabbiner bestrebt; darüber hinaus geht ihr heißes Bemühen dahin, das Talmudstudium zum Gemeingut des Volkes zu machen[1]). Zu diesem Behufe leiten sie überall die Gründung von für „Lomdim“ bestimmten „חברות ש"ס“ und von „Menorat-ha-maor“-Vereinen für ungelehrte Leute in die Wege. Alles „lernt“, alles steht unter dem Einfluß der Gelehrsamkeit, und auch der „Am-haarez“ sieht seiner Sehnsucht Ziel in einem mit der Würde eines „Talmid-chacham“ geschmückten Sohn oder Schwiegersohn, wodurch er in Beziehungen zu der bevorzugten Lomdim-Klasse tritt. Es ist schlechthin kein Jude anzutreffen, sei er Kutscher oder Lastträger, dem nicht ein „ריח־תורה“ innewohnt, der nicht in der Lage ist, gelegentlich ein talmudisches bon mot oder einige „דרשות“ zum besten zu geben. So wird der Kontakt zwischen Volksmassen und Thora und der Erwerb talmudischen Wissens angebahnt und gefördert, andererseits aber auch den Rabbinern die Möglichkeit gegeben, mit dem Volksleben Fühlung zu gewinnen und den Regungen und Nöten des Volksherzens volles Verständnis entgegenzubringen. Die Beschäftigung mit den öffentlichen Angelegenheiten bewahrt sie so vor der Gefahr eines Sichverlierens im „עולם־האצילות“, in der wirklichkeitsfernen Welt des reinen Geistes. Die Sorge um Zeitliches erhielt ihren Wirklichkeitssinn lebendig und kraftvoll und schärfte ihren Blick für die Zeitanforderungen. Die Rabbiner wurden so zu Menschen, deren Reich im besten Sinne von dieser Welt ist. Das Volk erfreute sich dank der Talmudbildung intellektueller Entwicklung und geistiger Reife, die es gegen jeglicher haltloser Schwärmerei und mystische Verirrung feite. Daher auch sein ausgesprochener Rationalismus. Auch die Ergebenheit gegen seine Rabbiner erwächst nicht aus der Wurzel der Blindgläubigkeit, sondern der Anerkennung ihrer geistigen Größe und sittlichen Hoheit; es ist mehr wohlverstandene Unterordnung als demütiger Gehorsam. Ein so geartetes jüdisches Milieu vermag wohl aus seiner Mitte logisch

[1]) Tak. 241 und 362. Vgl. Feinstein האסיף תרנ"ד.

geschulte und kritisch gerichtete Geister wie den מהר"של, den Verfasser des ש"ך und des "סדר הדורות„, den Gaon von Wilna oder auch echte „Zadikim“-Gestalten von der Dignität des Verfassers des "יסוד ושורש העבודה„, Rabbi Alexander Süßkind aus Grodno, aber keine gotttrunkenen Kabbalisten von der Art eines R. Schimschon von Ostropolje oder des Rabbi Joël Baal-schem aus Zamość[1]) hervorzubringen. Die durchsichtige, kühle Atmosphäre Litauens war dem Kabbala-Gewächs nicht zuträglich. Jener polnische Seelenzustand, von dem uns namhafte Rabbiner in dem Worte Kunde geben, daß „alle Zeitgenossen, Volk und Priester, klein und groß sich sehnen nach der verborgenen Weisheit, auf daß sie in der Nähe Gottes weilen“[2]) ist in Litauen undenkbar. Allein die ganz Großen, die in den weiten Hallen der „offenen Lehre“ längst heimisch waren, pflegten die Nachtstunden der „wahren Weisheit“ zu weihen[3]). Seine kargen Mußestunden nach des Tages Mühen widmet das Volk den für die Alltagspraxis wichtigen "דינים„, während es sich an Feiertagen an der ewigen Schönheit der Agada erfreut oder an anziehenden und unterhaltsamen "ספרי מוסר„ erbaut. „In der Nähe Gottes zu weilen“ trägt es kein Begehr, sich seines Geistes Unzulänglichkeit und seiner geringen Vertrautheit mit der offenen Lehre bewußt. Überhaupt eignet ihm zu viel Bescheidenheit und innere Diszipliniertheit, um dem Geheimen und Erhabenen nachzuhängen. Ihm genügt sein Wissen um den Willen Gottes, wie es in seinen Geboten offenbart ist, und die Freude an dessen Erfüllung.

Kein Zufall ist es mithin, daß die Bewegung des Chassidismus nicht auf litauischem, sondern auf dem Boden Podoliens erwuchs und seine weitere Ausbreitung auf die Ukraine und Polen beschränkt blieb. In Podolien fand er

---

1) Vgl. Dubnow, מבוא לתולדות החסידות ("העתיד„, ד).

2) Rabbi Jakob Temerles in einer Autorisation zum "אור חדש„ Amsterdam 1665. Vgl. auch "תורת העולה„ vom רמ"א, III, §. 8.

3) Auch die kabbalistisch gerichteten litauischen und deutschen Geonim pflegten in Halacha und Praxis der Kabbala keine Geltung einzuräumen. Vgl. תשובות מהר"של צ"ח וחתם סופר אר"ח נ"א.

einen vorbereiteten Boden[1]). Die Lebensbedingungen wirtschaftlich-sozialer wie geistig-sittlicher Art der dortigen jüdischen Gemeinschaft waren seiner Entstehung, seinem Wachstum und seiner Entfaltung überaus förderlich. Er trat innerhalb eines jüdischen Gemeinschaftslebens auf, das in materieller wie in moralischer Beziehung einer Zerklüftung und Zersplitterung verfallen war. Die Chmielnicki- und in der Folge auch die Heidemakenunruhen, die das ukrainische Land heimsuchten, (Litauen blieb von ihnen verschont) hatten auch heillose Erschütterung des jüdischen Wirtschaftslebens und der Gemeindeorganisation zur Folge. Die staatliche Zerrüttung Polens zeitigte auch für das eben aus dem Ruin sich wieder aufrichtende jüdische Gemeindeleben verderbliche Wirkungen. Schließlich kam es zur Aufhebung der Waade seitens der polnischen Regierung, und auch die Gemeindeverwaltungen bekamen nunmehr ihren Druck zu spüren. Der wirtschaftlich-soziale Niedergang hatte einen sittlichen Verfall zur Folge. Mit der Aufhebung der Gemeindeorganisation büßen die Juden der Ukraine, in ihrer Mehrzahl kleine Leute, Dorfhändler, Pächter und Schänker, ihre sittliche Lebensgrundlage und die letzte Zufluchtstätte ihres verzweifelten Hoffens und Harrens ein. Das Thorastudium, dieses Bollwerk des jüdischen Geisteslebens, hatte von jeher in diesem Lande keine Verbreitung gefunden, und in Zeiten der Not mußte der Mangel an Thoragelehrten und geistigen Führern, die in unserer langen Wandergeschichte immer als Rettungsengel des jüdischen Geisteslebens auftraten, besonders lebhaft empfunden werden. Den Rabbinen, in diesem Lande die einzigen Träger des Thorawissens, war jeder Einfluß auf das Volksleben verloren gegangen[2]). Klagen ihrerseits über Sabbatentweihung und Außerachtlassung der Gebote seitens der ukrainischen Juden[3]) werden ebenso laut wie vergeblich erhoben. Einsam und verlassen fühlen sie sich in ihren eigenen

---

[1]) Vgl. Dubnow im zitierten Aufsatz, Heatid, IV.

[2]) Vgl. die Abhandl. von Günzberg in der zitierten „Geschichte d. jüd. Volkes“.

[3]) Vgl. Gurland, „לקורות הגזרות“ (Odessa תרנ״ב).

Gemeinden. Allein ungeachtet des in praktischer Hinsicht obwaltenden religiösen Nihilismus waren diese Juden von Glaubensgeist und tiefinnerlichster Liebe zum Überlieferten und Geheiligten erfüllt. Die von den Verhältnissen erzwungene Vernachlässigung der Tatgebote war dazu angetan, ein Gefühl der Traurigkeit in ihren Herzen wachzurufen und deprimierend auf ihre an sich erschütterte Seele zu wirken. Entzogen war ihren schwankenden Füßen der sichere Boden jüdischer Überlieferung, das Leben verlor Inhalt und Ziel. In einem derartig resignierten und zerrütteten Seelenzustand erhebt der gläubige Jude seine Augen zum Himmel, nach einen Lichtpunkt am umdüsterten Horizont spähend. Und dieser Horizont war von mystischem Wetterleuchten durchblitzt, vom Geheimnisvollen und Wunderbaren erfüllt. Es schien, als harre alles verhaltenen Atems auf das Kommende. Da erschien er, der Erlöser! Der leidenden, in der Zerrissenheit gequälten Seele Erlöser war er, der Baal-schem. Hinab in das Jammertal des einfachen Volkslebens steigt er, Heilbalsam auf schmerzende Wunden streuend; Lebenselixier ist seiner Lippen Hauch den verschmachtenden Seelen. Als leuchtender Mittelpunkt erscheint er den Versprengten, Losgelösten, Verirrten. Alles sammelt sich um ihn, sich scharend um seinen „heiligen Thron“. Vermöge dieser Kraft wird der Baal-schem zum Eroberer der jüdischen Welt. Dem schlichten Volksmenschen hat sich das strahlende Antlitz des großen Lehrers zuerst offenbart, und er war der erste, der ihm die Bahn ebnete [1]). Der Chassidismus schwillt zur mächtigen Volksbewegung an, deren Wellengang sich, alles überflutend, über alle Judensiedlungen ergießt, bis er nach Litauen kommt — und ins Stocken gerät. Der mystische Seelenrausch verflüchtigt sich offensichtlich in der lauen litauischen Luft. Die neuen Ideen der chassidischen Geistes-

---

[1]) Es ist sehr bezeichnend, daß auch die später nahmhaftesten Baal-schem-Jünger auf diese Weise den Weg zu ihrem Meister fanden. So der „Maggid von Meseritsch“ auf Drängen seiner Frau und Verwandten und Rabbi Jakob Josef von Palna unter der Einwirkung des niederen Volkes (des המון) seines Wohnortes. Vgl. Herodezki, Heatid, VI.

strömung entsprechen offenbar weder der Gedankenrichtung noch den von sittlicher Disziplin und geschichtlicher Überlieferung getragenen organisatorischen Eigenheiten des litauischen Judentums. Von der „Lomdim"-Schicht war eine Unterordnung unter diese neuen Männer, deren Namen in der Thorawelt noch jeglicher Resonanz entbehrten, kaum zu erwarten. Eine Verständigung mit der Volksmasse war jedoch ohne Vermittlung der geistig-führenden Schicht unmöglich. Sie war aus ganzem Herzen ihren Rabbinern und „Talmide-Chachamim" ergeben, deren Worte sie durstig schlürfte. Gemäßigte, ruhige und bescheidene Art ist überhaupt des litauischen „Volkes" Zier. Seinen religiösen Bedürfnissen wird im Bet-hamidrasch im vollen Maße Befriedigung. Dort wird es seiner religiösen Verpflichtungen inne, um deren Erfüllung es frommen und bescheidenen Herzens bemüht ist. Als der Gaon von Wilna gegen den Chassidismus ins Feld zieht, ficht er nicht als einsamer Kämpfer. Dem Befehl des großen Führers lauschen die Lomdimgruppen jeden Ortes. Aber noch ein anderer mächtiger Damm stellt sich in Litauen der anstürmenden chassidistischen Flut entgegen: Noch ist der Kahal auf der Höhe seiner Macht! Die Kosakenaufstände hatten nur einzelne Grenzstriche berührt. Den Auswirkungen der staatlichen Wirren Polens war hier die Kahalsmacht durch die Besitzergreifung Litauens durch Rußland entzogen. Die schwedisch-moskowitischen Kämpfe bewirkten wohl eine Erschütterung, aber keine Zerstörung seines festen Unterbaues. Auch der litauische Waad überdauert seine 1764 erfolgte offizielle Aufhebung, indem er auch weiterhin eine nichtamtliche Existenz fristet, wodurch die Einheit der Gemeindeorganisation gesichert bleibt. Dieser Einheit drohte nun durch den Ansturm einer demokratischen Bewegung von der Art des Chassidismus Gefahr. Als daher auf dem großen Jahrmarkt von Selwa (Gouv. Grodno), wo Rabbiner und Gemeindevorsteher Beratungen über Verwaltungsfragen pflogen, — sie datiert von א" דר"ח אלול תקי"ט — der Kampfruf des Gaon gegen den Chassidismus ertönt, schließen sich die Gemeindeführer zusammen, um mit vereinigter

Kraft gegen den Chassidismus aufzutreten[1]). Ehe ihm noch der Einfall gelang, war der Chassidismus aus Litauen zurückgeworfen.

Der Kampf gegen den Chassidismus zeitigte für das litauische Judentum auch Folgewirkungen positiver Art. Litauens Große hatten bald erkannt, daß einer Geistesströmung wie dem Chassidismus mit den Waffen der „Aufrufe" und des Bannes allein nicht beizukommen ist. Ihr mußte seitens des misnagdischen Judentums mit der Gewalt der Idee und sittlicher Machtentfaltung entgegengetreten werden. Mit der „Hitnagdut", der Opposition allein war es nicht getan. Eine Opposition, der nicht positive Kraft innewohnt, ist nicht mehr als Eigensinn und zur Kurzlebigkeit verurteilt. Das Streben nach einer aufbauenden, schöpferischen Verteidigung des misnagdischen Judentums trat allerorten zutage. Was in diesen Zeitläuften für die Verbreitung des Talmudwissens und Ausbildung der Lehrweise geleistet wurde, habe ich an anderer Stelle dargelegt[2]). Einen Monumentalbau aus jener Epoche stellt die Jeschiwa zu Woloschin dar. Aber die Auswirkungen des Ringens zwischen Chassidismus und Misnagdismus gingen noch viel weiter. Sie reichten in die Tiefen des misnagdischen Seelenlebens und brachten da die bewährten Grundfesten der misnagdischen Weltanschauung ins Wanken. Als der äußere Kampf mit dem Chassidismus aufhörte, da setzte der innere Seelenkampf erst ein. Und das Bemerkenswerte ist, daß gerade jene Schicht der Thorabeflissenen, die eigentliche Kampftruppe der Misnagdim, die die Mauer der ehernen Überlieferung gegen den Seelensturm des Chassidismus aufrichteten, — daß gerade sie dem Ansturm der neuen Gedanken- und Gefühlsmächte zuerst erlagen. Der Sieg bewahrte das Volk vor der neuen Geistesströmung, allein in das Herz der „Sieger" selbst zog

---

1) Vgl. David Kahane: „מלחמת המתנגדים בחסידים" („השלח"). Ferner: „בית רבי", Kap. VIII.

2) Vgl. meinen Aufsatz über die Jeschiwot in Rußland im „Jeschurun" III 52—59 und 107—126.

die Unruhe ein. Der Chassidismus mit seinen Forderungen und Einwendungen zwang sie zur inneren Selbstprüfung, zur Einkehr, zum Sichklarwerden um den geistigen Gehalt und das sittliche Ziel ihres Judentums, in dessen Namen sie stritten, zu dessen Schirmung sie ausgezogen waren. Zwar konnte kein Zweifel darüber aufkommen, daß das religiöse Leben die alten, überlieferten Formen wahren und die vom Talmud und Dezisoren angewiesene Bahn unbeirrbar weiter verfolgen müsse. Aber nun sagten ihnen diese Chassidim nach, ihr Judentum wäre seelenlos, ihre Lehre ohne Lebensgeist, ihr Gebet kein Gebet[1]. In ihres Herzens Tiefe mußten sie sich gestehen, daß diesen Vorwürfen der Chassidim mehr als ein Tropfen Wahrheit innewohne. Freilich machten sich die Misnagdim einer Vernachlässigung des idealen Gehaltes der Thora, der mangelnden Beachtung des geistig-sittlichen Kerns der Tatgebote und der Verkennung der Bedeutung der Weltanschauungsfragen der eigentlichen „Seelenreligion“ schuldig. Nun erkannten sie die Schwierigkeiten ihrer Lage. Rabbi Chajim von Woloschin war unter den litauischen Geonim der erste, dem dieser Seelenzustand seiner Zeit zum klaren Bewußtsein kam. In seiner „נפש החיים“ benannten Moralschrift unternimmt er den Versuch einer Begründung des Gedankensystems und der sittlichen Weltanschauung des Misnagdismus. Rabbi Chajim von Woloschin muß daher in dieser Beziehung als der repräsentative Theoretiker des Misnagdismus gelten. Neben den schriftlichen Darlegungen ließ er sich auch die mündliche Verbreitung seiner „Ansichten vom Gottesdienst“ angelegen sein, und dies vor seinen Jüngern, die der von ihm ins Leben gerufenen neuen Jeschiwa zuströmten, um seinen halachischen Vorträgen zu lauschen. In jeder Stadt Litauens gab es damals unter den „Lomdim“ Männer, deren Seele von leidenschaftlicher Religiosität erfüllt war, in deren Innern der religiöse Drang, gleich „schwelendem Feuer“ lohte.

[1]) Auf die Frage eines litauischen Gaon, warum die Chassidim die Gebetzeit hinausschieben? gab Rabbi Elimelech von Lysansk die bezeichnende Antwort: „Besser ist es, außer der Zeit zu beten, als zeitig nicht zu beten!“

Diese Männer, denen die Beschäftigung mit der Thora und die peinlichste Befolgung der Gebote keine volle Befriedigung ihres religiösen Triebes bot, pflegten sich auf die Wanderschaft zu begeben, wobei sie in ziellosem Umherstreifen von Ort zu Ort überall nach dem „verborgenen Gerechten“ fahndeten, der ihnen den Weg zur seelischen Vervollkommnung weisen könnte. Im Herzen dieser Männer glühte der unwiderstehliche innere Drang nach sittlichem Heroismus, nach seelenläuterenden und erhebenden Taten. Der Gebote und Bräuche Übung war ihnen bereits zur frohen und genußreichen natürlichen Gewohnheit geworden, ihre innere religiöse Ergriffenheit heischte jedoch Prüfungen und Opfer[1]). Diese einsamen, auserwählten Weltflüchtlinge, die sich von den weltlichen Dingen fernhielten und nur ihrer seelischen Erfahrung lebten, fanden nun ihren Wegweiser. Rabbi Chajim von Woloschin, der erste litauische Rosch-Jeschiwa, wurde zum Meister der nach dem Worte Gottes Dürstenden, zum Führer der suchenden Seelen. Das „Thora-Zentrum“ zu Woloschin wird nunmehr auch zum Mittelpunkt der יראה. Es bringt nicht allein ausgezeichnete Thorajünger, sondern auch Männer hervorragender Frömmigkeit hervor, deren Idealismus und sittliche Lebensführung Bewunderung erregte. Gar häufig pflegten die Woloschin-Jünger zur Zeit des Rabbi Chajim Thorawissen und „Frömmigkeit“ (צדקות) nach dem Muster ihres Meisters zu vereinigen. Typisch für diese Art ist der Rabbiner von Sluzk, Rabbi Josef Peimer (Vater des durch historische Arbeiten bekannt gewordenen R. Israel Böhmer), von seinen Zeitgenossen „Rabbi Jossele Sluzker“ genannt. Diesem Rabbiner, der zu den Größten seiner Zeit zählte und durch außerordentliche Verstandesschärfe und logische Kapazität glänzte, wird noch heute auch in sittlicher Beziehung Bewunderungswürdiges nachgesagt. Nach seiner Ernennung zum Rabbiner von Sluzk kam er auf seiner Hinreise zu seiner neuen Wirkungsstätte durch das benachbarte

[1]) Die alte auch vom Wilnaer Gaon befolgte Übung des „Golus-Abrichten“ (פריכת גלות) dürfte aus dem gleichen Gefühlsmoment entsprungen sein.

kleine Städtchen Kapulje. Im Bet-hamidrasch dieses Ortes hörte er die Lomdim “חדושי תורה„ im Namen des Ortsrabbiners vortragen. Diese חדושים machten auf ihn einen so starken Eindruck, daß er die Überzeugung gewann, das Sluzker Rabbinat nicht übernehmen zu dürfen, da das kleinere Kapulje einen größeren Gelehrten beherberge. Erst nach dem Hinscheiden des Kapuljer Rabbiners brachte er es über sich, sein Amt anzutreten[1]). Zur Charakterisierung des in jener Zeit herrschenden „Gottsuchens“ mag auch folgende Begebenheit dienen. Rabbi Elijahu Goldberg, Schwiegersohn des Rabbi Ber aus Kapulje und späterer Rabbiner von Bobruisk, der mehrere Jahre hindurch zu den persönlichen Jüngern des Gaon zu Wilna zählte, erregte, nach seiner Heimatstadt zurückgekehrt, durch sein außerordentliches Thorawissen die Aufmerksamkeit der Stadt-Lomdim. Es rief jedoch ihr lebhaftes Befremden hervor, daß er täglich längere Zeit dem Moralstudium widmete und sich — der Betrachtung einer aus Wilna mitgebrachten Landkarte hingab (es war möglicherweise die vom Gaon selbst entworfene Palästinakarte!) Indessen hielt seine Frömmigkeit jegliche Verdächtigung zurück. Man sollte aber bald noch „Unerhörteres“ von ihm erfahren. Am Jom-Kippur, nach Beendigung des Mussaf-Gebetes, war unser Rabbi Elijahu verschwunden. Man machte sich auf der Suche nach ihm. Schließlich fand man ihn im städtischen jüdischen Krankenhause dabei, wie er Holz zerkleinerte und Suppe für die Kranken bereitete. Unter allgemeiner Empörung wurde er in das Bethaus gebracht und dem Rabbiner vorgeführt. Dieser meinte jedoch: Dieser junge Mann beschämt uns Alte, denn besser als wir weiß er, wie man Gott an diesem heiligen Tage dienen müsse[2]). Diese Geschichte ist eine von den vielen, die den Frommen jener Epoche nacherzählt werden. Aus allen diesen Schilderungen geht der Einfluß des Chassidismus mit Klarheit hervor. Die

[1]) Vgl. Paperna, Memoiren, (in der Sammelschrift „Jewrejskaja Starina“).

[2]) Paperna, Memoiren, (in der russischen Sammelschrift „Pereschitoje“ III. Petersburg 1911).

gehobene Stimmung, die der Chassidismus den frohsinnig-temperamentvollen Ukrainern und Polen brachte, löste auch unter den Kindern des düster-ernsten Litauens eine Bewegung der Geister aus. Die theoretische Auseinandersetzung mit dem Chassidismus bewirkt eine Klärung und Läuterung der misnagdistischen Lehre selbst. Das religiöse Suchen der einsamen, haltlos in der Sehnsucht unendlichem Raum umherirrenden Seelen findet endlich einen lebendig-realen Niederschlag. Den hinreißenden Gestalten der chassidischen Heiligen treten bald aus den Reihen ihrer Gegner, der Misnagdim, erhabene Typen der Moralisten entgegen. Im misnagdischen Litauen reift ein neuer Chassidismus heran, ein misnagdischer Chassidismus sozusagen, der, mit beiden Füßen auf dem Boden der „offenen Lehre“ stehend, den Lichtspuren des talmudischen Denkens folgt und nur die „Moral des Herzens“ anerkennt. Mit einem Worte: ein Chassidismus, wie er in Wesen und Geist ganz der inneren Physiognomie des litauischen Judentums angepaßt ist. In Rabbi Chajim von Woloschin, dem Haupt der Misnagdim, erstand diesem Chassidismus sein erster „Rabbi“. Dessen Sohn, Rabbi Izchak, berühmt durch sein großes weltliches Wissen, füllte des Vaters Platz wohl in den Halacha-Vorträgen in der Jeschiwa aus, doch keineswegs in der „moralistischen“ Pfadfinderarbeit. Dazu war er zu sehr in öffentliche Angelegenheiten verstrickt, die ihn oft sogar nach der Hauptstadt führten. Woloschin bleibt ein ausschließliches „Thora-Zentrum“. Die „einsamen Seelen“ entbehrten wieder des Mittelpunktes und flatterten ruhelos im unendlichen Raum der Sehnsucht umher.

Eine Umgestaltung des jüdischen Lebens von Grund aus ging indessen vor sich. Die letzte Teilung Polens und der Anschluß seines größten Teiles an Rußland verhalfen dem Wirtschaftsleben Litauens zu neuer Blüte. Die Annäherung Rußlands an den westlichen Nachbar bedeutet das Eindringen deutscher Bildungselemente auch in Litauen. In Schklow, dem Hauptpunkt des jüdischen Handels Litauens und Weißrußland, scharen sich um die Persönlichkeit des Rabbi Jehoschua Zeitlin, eines Vertrauten des Wilnaer Gaon, eine Gruppe

weltlich gebildeter Thoramänner, denen Mendelssohn als Musterbild vorschwebt. Auch in Wilna, des Gaons Residenz, schließt sich eine Gemeinschaft der „Berliner“ (so wurden die „Maskilim“ damals genannt) zusammen, die sich bald nach den entlegensten Provinzorten ausbreitet, und deren Ziel es ist, Wissen und Bildung im Volke zu verbreiten und den Grund zu einem weltlichen Schrifttum in hebräischer Sprache zu legen. Hebräisch-idealistisch wie diese Bewegung war, war sie keineswegs dazu angetan, den Widerspruch frommer Kreise und eine geistige Erschütterung hervorzurufen. Indessen mußte sie den Wärmegrad der religiösen Temperatur herabdrücken. Durch den westjüdischen rationalistischen Einschlag wurde die litauische Atmosphäre noch lauer und trockener. Den „Suchenden“ schien sich der Horizont immer mehr zu verengen. Der von außen fühlbar werdende Druck wies sie in immer sich verstärkendem Masse auf sich selbst, auf das eigene Innenleben hin; alles drängte zur „Einkehr“. Der ringsum aufsprudelnde Strom neuer Lebensfreude machte den Schmerz der inneren Vereinsamung und Isolierung noch fühlbarer, und er wird durch die immer deutlicher hervortretende Schwierigkeit einer neuen Orientierung im Wirrnis der aus dem Schoß einer neuen Zeit hervorsteigenden Fülle von Problemen und Richtungen noch gesteigert. Das ist das Gesamtbild der Lebensumstände des Zeitabschnittes der Entstehung der Moralbewegung und des geistigen Milieus, in dem der Schöpfer und Meister, Rabbi Israel Salanter, das Licht erblickte und zu großen Taten heranwuchs. Rabbi Israel Salanter sollte den Juden Litauens und Samogitiens das werden, was Rabbi Israel Baal-schem den Juden der Ukraine und Polens war. Er war seiner ganzen Anlage nach dazu vorbestimmt, Schöpfer einer neuen religiös-sittlichen Bewegung zu werden. Alle zu diesem hohen Behufe erforderlichen Eigenschaften waren in ihm vereinigt: ein zur Höhe der Ekstase gesteigertes religiöses Lebensgefühl, selbstvergessener Idealismus und überwältigende Kraft des lebendigen Wortes und des Willens zur Tat. Und was noch ausschlaggebender war: er war der erste Gaon seiner Zeit. Im Gegensatz zum

Chassidismus, der eine Volksbewegung war und daher seine Schöpfer und Meister aus der Tiefe des Volkslebens holen mußte, war die in Litauen aus Gelehrtenkreisen hervorgegangene Mussor-Bewegung, wenn nicht ihrem Wesen, so doch den äußeren Umständen nach auf eine Führerpersönlichkeit angewiesen, die vor allem in der Thorawelt die Würde einer höchsten Autorität genoß. Dieser Führer war der neuen Bewegung auch erstanden. Nur war es dem Mussor nicht beschieden, für die Judenheit Litauens jene Bedeutung zu erlangen, wie sie für die Juden Polens und der Ukraine dem Chassidismus zukam. Dem letzten Rabbi Israel blieb auch das Wenige dessen versagt, was dem ersten Rabbi Israel gelang. Sicherlich ist dieser verschiedene Erfolg vor allem in der Verschiedenartigkeit der Richtungen und der Persönlichkeiten selbst begründet. Allein noch ein anderer Faktor muß in die Berechnung eingestellt werden: eine andere Zeit war angebrochen.

(Fortsetzung folgt).



Über אותו ואת בנו.

Von Rabbiner Dr. S. Kaatz in Hindenburg, O. S.

Lev. 22. 28 gebietet ושור או שה אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד. Nach der Halacha (Chulin 81b) gilt das Verbot, Mutter und Junges an einem Tage zu schlachten, nur für שחיטה, aber nicht dort, wo eines der Tiere auf eine andere Weise getötet wird. Es liegt nun die Frage oben auf: Weshalb haben die Rabbiner, die doch sonst alle Toragesetze mit Umzäunungen umgaben, dies nicht auch bei אותו ואת בנו getan? Weshalb haben sie dieses Gesetz, mag es auch nach dem Wortlaut der Bibel nur für שחיטה gelten, nicht dadurch mit סייג וגדר geschützt, daß sie es auch auf andere Tötungsarten erweiterten, damit man nicht in Versuchung komme, das biblische Gesetz zu übertreten? Es steht außer Frage, daß dieser ausnahmsweisen Unterlassung einer Umzäunung ein

bestimmtes Motiv zugrunde lag. Welches dieses Motiv war will ich kurz auseinandersetzen:

Das Thema hängt zusammen mit der Bestimmung der Mischna Berachot V 3 האומר על קן צפור יגיעו רחמיך .... משתקין אותו In der Gemara werden mehrere Gründe für diese Bestimmung genannt. Nach einem Amora ist der Grund: שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזרות המלך. Nach dem andern: שמטיל קנאה במעשה בראשית. Diese beiden Begründungen kommen in der Sache auf dasselbe hinaus. Ähnlich Jeruschalmi.

Von der Mischna wird also die Bestimmung erlassen, daß derjenige zum Schweigen gebracht werden soll, der als Motiv göttlicher Gebote Barmherzigkeit hinstellt, das Gesetz also vernunftgemäß begründet.

Nun war es den Rabbinen wohl bewußt, daß wer עושה מדותיו של הקב"ה רחמים sich in völligem Einklang mit der Schrift befindet, die unablässig die unendliche Barmherzigkeit Gottes preist, ebenso wie der Talmud nicht müde wird, Gottes Erbarmen hervorzuheben und zu feiern. Wenn also die Rabbinen hier eine Bestimmung erließen, die es verbietet, sich unter Berufung auf das Gesetz von קן צפור im Gebete an Gottes Erbarmen zu wenden, so waren sie himmelweit davon entfernt, den Glauben an Gottes Barmherzigkeit zu bekämpfen, die sein Wesen bildet, und die in seinen Geboten zum Ausdruck kommt. Nicht den Glauben an Gottes Barmherzigkeit wollten sie bekämpfen, sondern sie wollten verhindern, daß eine mißverständliche Auffassung dieses Glaubens zu Konsequenzen führe, welche die Wertschätzung und Beobachtung des Religionsgesetzes gefährden konnten. Sie bekämpften nicht den Glauben an die Barmherzigkeit Gottes an sich, sondern nur eine bestimmte Form und Formel, die ihnen als eine häretische Verkennung dieses Glaubens galt.

Der Grund für die Bestimmung der Mischna ist der, daß man hierdurch sektirerischen Bestrebungen entgegentreten wollte, welche dem Judentum gefährlich zu werden drohten, gnostischen Anschauungen, welche einen dualistischen Gottesbegriff propagierten, den Begriff eines guten barmherzigen Prinzips und eines bösen unbarmherzigen Prinzips, minäischen

Anschauungen, welche auch in die Toragesetze einen Dualismus hineintrugen, zwischen ethisch-humanitären Gesetzen, als den „guten“ Gesetzen, und den spezifischen Religionsgesetzen, als den „bösen“ Gesetzen unterschieden, nur den ersteren Geltung zuerkannten, aber nicht den letzteren. Das Fernhalten minäischer Anschauungen war das Motiv, aus dem heraus die genannte Gebetsformel von der Mischna verboten wurde.

Nun kehren wir zu unserm Thema, dem Gesetz von אותו ואת בנו zurück. Die Unterlassung einer Umzäunung dieses Gesetzes hängt mit den erwähnten häretischen Strömungen zusammen, welche nur die ethisch-humanitären Gesetze gelten lassen wollten, die spezifischen Religionssatzungen aber als minderwertig betrachteten. Die Rabbinen brachten dadurch, daß sie אותו ואת בנו, den Wortlaut des Textes entsprechend, nur bei שחיטה gelten ließen, die Abhängigkeit dieses ethisch-humanitären Gesetzes von der spezifischen Religionssatzung der שחיטה sichtbar zum Ausdruck. Einige Mischnalehrer hielten an dieser Tendenz so konsequent fest, daß sie, selbst wo שחיטה stattfand, das Tier aber טרפה wurde, אותו ואת בנו erlaubten[1]).

Daß der Unterlassung einer Umzäunung unserer Halacha das Prinzip des Fernhaltens minäischer Strömungen zugrunde liegt, kann auch aus Jeruschalmi Berach. V 3, Meg. IV 10 erschlossen werden, wo es heißt: „Diejenigen, welche übersetzen: Mein Volk, Kinder Israel, wie ich barmherzig bin, so sollt ihr barmherzig sein. Rind und Schaf, es und sein Junges, sollt ihr nicht am selben Tage schlachten, die (so übersetzen) handeln nicht gut, denn sie stellen als göttliche Maßstäbe Barmherzigkeit hin[2]).

[1]) Ähnlich verhält es sich bei כסויי דם (Chulin 85a), das ebenfalls minäischen Anfechtungen ausgesetzt war, wie aus Chulin 84a hervorgeht: „Es sagte Jacob der Minäer zu Raba.“

[2]) Diese Übersetzung findet sich im pal. Targum (Ps. Jon.) z. St. Vgl. dagegen Debarim rabba, Anfang Teze; Wajikra r. Emor 27. 11; Pesikta Buber S. 78b; Tossafot Megilla 25a מפני.

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

Jeschurun

5. Jahrgang | Kislew-Tebeth 5679 / November-Dezember 1918 | Heft 11/12

Der Völkerbund im Lichte des Judentums.

Von Dr. I. Heinemann in Frankfurt a. M.

„Und so gib denn die Furcht vor Dir, Ewiger unser Gott, über all Deine Geschöpfe, auf daß vor Dir erbeben alle Gebilde, sich vor Dir beugen alle Erschaffenen, und sie alle zu einem Bunde werden, Deinen Willen zu tun mit ganzem Herzen".

So beteten wir vor wenig Wochen dreizehnmal an den heiligsten Tagen des Jahres. Und draußen zerfleischten sich die Völker im furchtbaren Götzendienst des „heiligen" Egoismus. Wie das wirtschaftliche Leben unbekümmert um unsere Feiertage seine Straße geht, so schienen die treibenden Kräfte der Geschichte ihrem blutigen Gesetz zu folgen und nicht zu fragen nach den weltfremden Hoffnungen des Judentums. Der Machtwille militaristischer Offiziere schien zu triumphieren — wie in der inneren, so in der auswärtigen Politik.

Aber es schien nur so. Eben jene Überspannung des Machtwillens hatte längst die Übermacht unserer Gegner und deren Glauben an das Recht ihrer Sache ausschlaggebend verstärkt — zugleich aber Ingrimm in die eignen Reihen getragen, die herrliche Einheit der Front von 1914 zerstört, die Treue friedensbedürftiger Bundesgenossen erschüttert. So brach denn schließlich überlegene Feindesmacht den beispiellosen Heldenmut unserer Verteidigung. Unsere diplomatische Front stürzte zusammen. Von Woche zu Woche wurde deutlicher, daß der Krieg verloren war. Aber nun folgte der militärischen

und politischen Umwälzung eine geistige von ungeheurer Tragweite. Der ganze Bau der Bismarckschen Geschichtsanschauung, daß „Blut und Eisen“ die großen Fragen der Weltgeschichte lösen, da stets dem Siegeswürdigsten auch der Preis zufalle, — er mußte ins Wanken geraten für jeden Deutschen, der die Niederlage sah und doch wußte und fühlte, daß Deutschland nie größere Stärke bewiesen, sich nie des Sieges werter gezeigt als in diesem Kampf gegen eine Welt. Wie, wenn nun die Poincaré und Lloyd George ernst machten mit jener Bismarckschen Anschauung, um den Staat der Helden und der Dulder zu zerstückeln oder zu lähmen? „Den Lebenswürd'gen sollt' der Tod erbeuten?“ Niemandem wäre der Gedanke faßbar gewesen — als Menschen und als Deutschem. Und so erhob sich aus dem Trümmerfeld zerstörten Glückes und geknickter Hoffnung immer gewisser der Glaube an die Notwendigkeit eines unzerstörbaren Rechtes der Völker und an einen Völkerbund, der es verbürgt.

„Siehe, der Allherr, der Ewige der Heerscharen, entzweigt die Laubkrone mit Schreckensgewalt, und die Stolzragenden sind geknickt, die Hohen erniedrigt — da sproßt ein Reis aus Jischais Stamm, und ein Schoß treibt aus seinen Wurzeln“ . . .

Es ist inzwischen Chanuka geworden. Wir bleiben nicht mehr im Gotteshaus. Nach außen flimmern unsere Lichtlein. Sie dürfen es: sie müssen es. Denn sie verkünden der Welt, was wir Jahr um Jahr an diesem unserem Siegesfeste als Warnung vor falscher Geschichtsauffassung aus unserem Propheten hörten: „Nicht durch Heeresmacht und Stärke: durch meinen Geist, spricht der Ewige!“

So gilt es denn das geschichtliche Anrecht des Judentums auf den Völkerbundsgedanken darzutun. Es gilt zu zeigen, daß das Griechentum ihm zwar nahekam, ihn aber nicht erfaßt hat und nicht erfassen konnte. Es gilt, den Zusammenhang der prophetischen Hoffnung mit den Leitgedanken der Lebensanschauung des Judentums zu entwickeln und auch zu fragen, ob das Christentum, das den Wirkungs-

kreis dieser Gedanken unermeßlich erweitert hat, zugleich das Verdienst, sie vertieft zu haben, in Anspruch nehmen darf. Zugleich aber gilt es, die Motive, die jetzt und früher zu Völkerbundslehren geführt haben, zu prüfen auf ihre Beziehung zu den Anschauungen der Propheten, unzureichende Begründungen, die den noch immer nicht ohnmächtigen Gegnern Waffen geben, auszuscheiden, die unseres Erachtens ausschlaggebenden zu befestigen und zu bestimmen, welchen Anteil wir an der Arbeit der Friedensbewegung nehmen sollen.

I. Der Völkerbundsgedanke im klassischen Altertum.

Judentum und Griechentum lieferten die Bausteine zu unserer sittlichen Kultur. Welchen Anteil haben beide an der Idee des Völkerbunds?

Das klassische Griechentum, das man auf der Schulbank bis vor kurzem meist ausschließlich kennen lernte, kennt keine Menschheit: noch für Aristoteles gibt es nur Hellenen und Barbaren, jene zum Herrschen, diese zum Dienen bestimmt. Aber schon sein großer Schüler Alexander durchbrach die Schranke. Und das philosophische Denken nachklassischer, sog. hellenistischer Kultur schuf den überaus wichtigen Begriff des Weltbürgers, des „Kosmopoliten".

Besonders in der Stoa kam der Begriff zur Geltung. Ihr Begründer, Zenon (um 300), war selbst kein Grieche von Geburt: er stammte aus Phönizien, und sein Vater hat, wenn neuere Gelehrte recht haben, Manasse geheißen. Als junger Mensch schrieb er ein vielgenanntes Buch über den Staat — und gegen die Staaten. Denn irgend welche Einzelstaaten existierten nicht für sein Denken. Er kennt nur das einzelne Individuum und den einen Weltstaat, dem alle angehören durch das Naturrecht der Geburt: die Polis (der Stadtstaat), deren ideale Gestaltung Platon und Aristoteles untersuchen, ist ihm nur eine törichte Schöpfung menschlicher Satzung, so gut wie die Familie. Zwischen Einzelheit und Allheit gibt es keine Mittelglieder. Das geregelte Zusammenleben der Menschen in Haus und Staat

löst sich auf in ein wahlfreies Durcheinanderwirren ganz auf sich gestellter Individuen. — So wird er der Begründer der kosmopolitischen Fassung des Gedankens der Völkerorganisation, die natürlich jede gewaltsame Auseinandersetzung ausschließt — aber auf Kosten der Sonderexistenz der Einzelstaaten.

Das war paradox gedacht; aber der Gang der Dinge gab ihm mehr Recht als irgend jemand hätte ahnen können. Die Grenzen der Staaten und Stäätchen rings ums Mittelmeer fielen in der Tat — unter den Streichen des römischen Schwertes. Von Zenons Enkelschülern aber lernten die Eroberer, neben dem Römertum das Menschentum, die Humanitas, schätzen, die fester als Roß und Reisige den Bau des Weltreichs stützen könne. Unter dem Einfluß stoischer Gedanken entsteht denn in Dichtern wie Virgil und Horaz der Glaube an die geschichtliche Aufgabe der Römer, „den Völkern zu gebieten und der Welt zu einem Frieden der Gesittung zu verhelfen." Die pax romana, die — nur hier und da durch Aufstände freiheitsliebender Völker gestört — unter den ersten Kaisern den Mittelmeerländern einen materiellen Wohlstand schenkte, wie sie ihn wohl nie mehr erreicht — sie beruht auf der zweiten der imperialistischen Form des Organisationsgedankens, die einen Staat zum Herrscher macht über alle anderen und den Beherrschten Frieden spendet — auf Kosten ihrer Freiheit.

Über diese beiden Formen des Pazifismus ist das Altertum nicht herausgekommen. So einflußreich die Mahnungen der Stoa zu Milde und Menschlichkeit wurden, die man seit der Renaissance in Ciceros und Senecas Übersetzung las; so interessant dem Lehrer des Völkerrechts die neuerdings aufgefundenen Schiedsgerichtsverträge griechischer Staaten sind und in Zukunft werden können — der Gedanke an einen Bruderbund selbständig nebeneinander bestehender Völkerschaften liegt dem griechisch-römischen Altertum völlig fern.

II. Das Friedensideal der Propheten.

Aus den Gedankengebäuden hellenischer Philosophen treten wir in die erhabenen Sphären prophetischer Vision.

„Und es wird sein am Ende der Tage, da wird der Berg des Hauses Gottes erhaben sein über den Bergen, ragen über den Höhen, und es werden strömen zu ihm alle Nationen. Und viele Völker werden kommen und sprechen: Wohlan! lasset uns hinaufziehen zum Gottesberge zum Haus des Gottes Jakobs, daß er uns seine Wege lehre und wir seine Pfade wandeln: denn von Zion geht die Lehre aus, und das Wort Gottes von Jerusalem. Und er wird richten zwischen den Nationen und Recht sprechen vielen Völkern; und sie werden ihre Schwerter umschmieden zu Pflugscharen und ihre Lanzen zu Winzermessern: nicht mehr hebt Volk gegen Volk das Schwert, noch üben sie fürder den Krieg." — So wird uns in den Büchern Jesaja (2, 2—4) und Micha (4, 1—3) die Zukunft der Menschheit geschildert. Ein Richter, „von Gottes Furcht durchhaucht[1])", waltet des Rechtes in der heiligen Stadt: „Gerechtigkeit ist der Gurt seiner Hüften, und Treue der Gürtel seiner Lenden. Dann wohnt der Wolf beim Lamme, der Panther lagert sich beim Böcklein. . . Nichts tun sie sich zu leide noch stiften sie Verderben auf meinem ganzen heiligen Berge; denn voll ist die Erde der Erkenntnis Gottes — wie das Wasser die Meerestiefen überspült." Ganz ähnlich hatte Hosea verkündet (2, 20): „Ich schließe euch einen Bund mit dem Gewild des Feldes, dem Geflügel des Himmels, den Kriechtieren der Erde; und Bogen und

---

[1]) So wage ich, die kühnen Worte והריחו ביראת ד׳ (Jes. 11,3) andeutend wiederzugeben. — Die Frage, ob in den gesperrt gedruckten Worten — V. 9 dem nächsten Wortsinn nach die Raubtiere oder die Völker als Subjekt gemeint sind, ist natürlich für uns ohne Belang, da die Begründung zeigt, was gemeint ist, und auch den Gedanken ausschließt, daß der Gottesfrieden sich nur auf die Zeit des Aufenthaltes auf dem Gottesberge beschränkte: wenn die Gotteserkenntnis friedensstiftend wirkt, so muß es überall geschehen.

Schwert und Krieg — die breche ich, fort von der Erde, und lasse (Israel) ruhen in Sicherheit.“ Ebenso tönt es uns aus einer der spätesten Redenssammlungen entgegen (Sach. 6,6 f.), wo der Tochter Zion verkündet wird, daß ihr König naht „auf einem Eselfüllen reitend: ich werde vernichten die Wagen[1]) aus Ephraim und das Roß aus Jerusalem; zerbrochen wird der Bogen des Krieges, und (der König) verkündet Frieden den Völkern.“ Und nach dem 46. Psalm (V. 10) „läßt Gott den Krieg aufhören bis ans Ende der Erde, zertrümmert den Bogen, zerbricht die Lanze, verbrennt die Streitwagen im Feuer.“

Das sind einige der Bibelstellen, die unseren Weisen Anlaß gegeben haben zu dem Gebet um die Verbrüderung der Völker, mit dem wir unsere Ausführungen eröffneten. Offenbar handelt es sich hier um etwas ganz anderes als in den griechischen Spekulationen. Hier wird weder der Geschichte ein geflissentlich paradoxes Ideal ohne festen Glauben an seine Durchführbarkeit[2]) gegenübergestellt noch ein aus reinem Machtwillen entstandenes geschichtliches Gebilde nachträglich spekulativ sanktioniert: hier ist die sichere Überzeugung: so wie wir es für nötig halten, ist es nicht; aber es wird und muß so kommen. Und dann: hier ist weder von Kosmopolitismus noch von Imperialismus die Rede. Wohl empfinden die Propheten die Menschheit im gewissen Sinn als Einheit: einer der größten unter den Kündern unserer Zukunft hat die Menschen an zwei Stellen[3])

---

[1]) Roß und Wagen werden vorzugsweise zu Kriegszwecken benutzt.

[2]) Zenon selbst hat an den Ideen seiner halbkynischen Politeia nicht lange festgehalten.

[3]) Jes. 40, 7 אכן חציר העם 42, 5 נתן נשמה לעם עליה. Die Worte des unmittelbar folgenden Verses ואצרך ואתנך לברית עם לאור גוים sind trotz unsäglicher Mühe der Ausleger nicht sicher erkiärt. Zwar עם auf die eine Menschheit zu beziehen macht der beiden anderen Stellen wegen nicht viel Schwierigkeit; der Zusammenhang ist der Deutung nicht ungünstig, da V. 5 von einem Himmel, der einen Erde und der einen Menschheit die Rede war; dann wäre ein „Bund der Völker“

geradezu als ein „Volk“ zusammengefaßt, vielleicht sogar an einer dritten von einem durch Israel zu vermittelnden „Bunde“ dieses „Volkes“ gesprochen. Aber von einem Zusammenfließen der verschiedenen Nationen zu einem Völkerbrei ist nirgends die Rede: an der erstangeführten Jesaiastelle ist es ja ganz deutlich, daß sogar Streitigkeiten zwischen den Völkern nicht ausgeschlossen sein, sondern nur eben auf dem Rechtswege, statt wie seither durch Krieg, ausgetragen werden sollen. Wir dürfen ruhig das Bild des Propheten (Jes. 11, 9) vom Meere zu Ende denken: die Unterschiede der Völker bleiben so gut wie die des Meeresbodens, aber der eine Spiegel des religiösen Rechtswillens überbrückt sie. — Und ebensowenig beruht der Friede auf einem israelitischen Imperialismus. Gewiß erwarten die Propheten von der Zukunft auch Ehre und Anerkennung für ihr Volk, zur Entschädigung für die Schmach des Leidens, das es über das Maß eigener Schuld hinaus „um der Völker willen“ getragen. In der Welt ihrer dichterischen Gestaltungskraft, in der Löwen Sanftmut lernen, Berge und Ströme jubeln, werden Könige die Pfleger des einst leidenden Gottesknechtes, Fürstinnen seine Ammen, Völker seine Diener. Aber abgesehen davon, daß in der jesajanischen Vision vom Gottesfrieden selbständige Völkerindividualitäten aus freiem Vertrauen vor den Richterstuhl des gottgewählten Vermittlers treten — es kann keinen schärferen Gegensatz geben als den zwischen einem Imperialismus, der naturgemäß auf der Zwangsgewalt eines einzelnen wehrhaften über alle anderen wehrlosen Völker beruht, und dem Völkerfrieden, der in

nicht unmittelbar untereinander, sondern zunächst mit Gott gemeint, so von Älteren Kimchi, von Neueren Marti. Andererseits ist an der Parallelstelle 49, 8 ואצרך ואתנך לברית עם, die für Raschi maßgebend gewesen zu sein scheint, unter עם zweifellos Israel zu verstehen; und der Gedanke, daß der Gottesknecht zunächst Israel das Bündnis erneut um dann auch den Völkern das Licht des Heils zu spenden, wird durch 50, 1 keineswegs ausgeschlossen (Marti), sondern durch 50, 1b בפשעיכם שלחה אמכם besonders gut verständlich.

allen Weissagungen zum Bilde der Zukunft gehört. Das ist ja gerade das Große, Herrliche, dessen Erwartung die Propheten förmlich berauscht: daß nicht, wie in den Zwangs-Staatenbünden oder Bündeln ihrer Zeit, die Gewalt, sondern das Recht die Beziehungen der Menschen und der Menschengruppen regeln soll[1]).

Also ein Friedensbund selbständiger Völker auf dem Boden des Rechtes — es ergreift uns aufs tiefste, vor 2600 Jahren Gedanken ausgesprochen zu sehen, für die in Deutschland trotz der Höhe seiner Gesittung vor kurzem nur kleine Kreise reif gewesen sind. Und doch — stünden jene Stellen für sich allein, sie berechtigten uns noch nicht, die Propheten und Psalmisten als Väter des pazifischen Gedankens anzusprechen. Denn sie betrachten den Völkerfrieden zweifellos nur als Folge, wenn nicht eher als Symptom einer fernen religiösen Erneuerung der Menschheit. Er erscheint als höchster Segen, gewiß — aber nicht als unmittelbares Ziel praktischer Arbeit. Nochmals: stünden jene Stellen für sich allein, wir müßten vor dem prophetischen Ideale ausrufen wie Faust angesichts der Harmonie des Weltganzen:

„Welch Schauspiel! aber ach, ein Schauspiel nur!“ Und das ist denn in der Tat die Stimmung mancher jüdischer und christlicher Theologen gewesen, die für die Friedensbewegung nicht mehr als eine gewisse Sympathie gewinnen konnten.

Aber stehen jene Stellen wirklich außer Zusammenhang mit der gesamten Weltanschauung der Propheten? Das ist die Frage, von der alles abhängt — sowohl für das Verständnis der Bibel wie für unsere praktische Stellungnahme in der Gegenwart. Gewiß haben die Propheten

[1]) Auch Tröltsch schreibt in seinem Aufsatze über das Ethos der israelitischen Propheten (Logos VI 13), in dem er die nationalistischen Züge der prophetischen Lebensanschauung überscharf betont, hinsichtlich des Zukunftsreiches: „In dieser Herrlichkeit wird Israel Jhv.'s Prophet und Knecht unter den Heidenvölkern sein, die sich zu ihm als dem Herrn der Welt bekehren und mit Israel in Jerusalem dereinst anbeten werden.“

keine pazifistische Propaganda getrieben; aber ich wüßte wirklich nicht, wie sie das hätten anfangen können. Hätten sie Palästina, das Lamm unter den Wölfen, entwaffnen oder den Herren der vorderasiatischen Großstaaten die Entlassung ihrer Heeresmacht vorschlagen sollen, auf der allein die Erhaltung der Riesenreiche beruhte? Und selbst wenn sie es getan hätten — für die Technik des Pazifismus dürften wir unser Vorbild so wenig in der Bibel suchen wie für die Technik des Krieges. Aber in der ewigen Grundfrage: ob militaristische, ob pazifische Lebensanschauung — haben die Propheten ihr Urteil abgegeben, nicht vorzugsweise an den genannten Stellen sondern an hundert anderen; und ihre Entscheidung in dieser Grundfrage hat gewirkt auf Mittelalter und Neuzeit; sie tönt an unser Ohr und wird zu unseren Nachkommen reden, bis sie Gehör gefunden hat.

Man hat das verkannt, weil man eben nicht immer gesehen hat, daß es sich bei der Entscheidung zwischen Pazifismus und Militarismus um einen Gegensatz der Lebensanschauungen handelt. Drehte es sich vorwiegend um die Frage, ob die Welt schon heute für den ewigen Frieden reif ist und welche Mittel man ergreifen soll, um den Ausbruch eines Krieges zu verhüten oder doch zu erschweren, so hätte die Religion überhaupt nicht mitzureden. Denn das sind Fragen der geschichtlichen Erfahrung und der juristischen Technik. Es handelt sich vielmehr um die Grundlage der pazifischen Untersuchung und Arbeit: die Frage, ob der Krieg überhaupt bekämpft werden soll, nicht weil er nicht lohnt, sondern weil er unsittlich ist, — oder ob die Menschheit doch von Zeit zu Zeit in den „Jungbrunnen" eines „frischen, fröhlichen Krieges" eintauchen soll: „denn der Mensch verkümmert im Frieden". Wäre der ewige Friede nicht nur ein Traum, sondern „nicht einmal ein schöner Traum", dann wäre die Arbeit der Pazifisten nicht etwa bloß eitel, sondern schädlich. Erst wenn also das Ziel des Pazifismus als berechtigt erkannt ist, gewinnt die praktische Arbeit ihren Sinn und ihr Recht. Daraus ergibt sich der Anteil, den die Religion an der

Friedensbewegung nehmen kann und nach unserer tiefsten Überzeugung nehmen muß, soll sie ihren biblischen Ursprung nicht verleugnen. Es steht genau wie in der Sittlichkeitsbewegung: das Ziel entnimmt sie der biblischen Gesetzgebung, die die Unzucht verpönt (Deut. 23, 18); die Frage, wie einstweilen erträglichere Zustände zu schaffen sind, der Mädchenhandel zu bekämpfen ist, hat moderne Technik zu lösen, der damit gewiß eine schwere Aufgabe zufällt, die aber den Mut für die Überwindung aller Widerstände nur gewinnen kann und gewonnen hat aus dem religiös-sittlichen Glauben an die Höhe ihres Zieles. Denselben Glauben hat die Religion den Völkerrechtslehrern und Organisatoren für die Durchführung des Friedenswerkes zu liefern, die ihnen anvertraut ist. Ich bin weit entfernt, die Schwierigkeit und Bedeutung ihrer praktischen Arbeit zu unterschätzen. Eben deshalb, weil die Widerstände ungeheuer sind, kann ihnen der Sieg nur werden, wenn sie sich selbst bewußt sein dürfen, nicht nur dem Nutzen, sondern zugleich dem sittlichen Ideal zu dienen, und wenn ihnen aus der ganzen Kulturwelt, soweit die Stimme der Bibel vernommen wird, der Ruf entgegenschallt: der Krieg muß schwinden; denn er widerstrebt der Vergeistigung des Lebens und seiner Durchdringung mit dem Geiste der Gerechtigkeit, wie wir sie von den Propheten gelernt haben.

Einstweilen freilich hört man's anders, auch in gläubigen Kreisen. Die Religion hat einen eigenartigen Bund mit dem Militarismus geschlossen, vornehmlich in den Herzen jener preußischen Offiziere, die bis vor kurzem die Riesenfront von der Nordsee bis nach Bagdad meisterte mit der Genialität ihres Feldherrnblicks, der Fülle ihrer Sachkunde, der Hingebung ihres Heldenmuts. Der Glaube an den Wert des Krieges und des Kriegers steht bei den besten von ihnen, nicht unvermittelt oder gar widerspruchsvoll neben ihrer Religiosität, es kommt vielmehr zu einer religiösen Weihung des Militarismus — zu dem, was angesehene Theologen[1]) die „preußische Religion“

[1]) Baumgarten, Politik und Moral (1916) 68 mit Berufung auf Tröltsch.

genannt haben. Wir schätzen diesen Gegner wahrlich nicht gering. Er ist — vom religiösen Standpunkt aus betrachtet — der respektabelste, der der Friedensbewegung erwachsen ist und erwachsen kann. Wie wir uns in der Zeit der höchsten Geltung des Militarismus[1]) der Kritik vom Standpunkte unserer jüdischen Lebensanschauung nicht enthielten, so müssen wir jetzt — in den Flitterwochen der „neuen Ordnung" — zunächst die hohen Werte bezeichnen, die in der alten, mehr äußerlich besiegten als innerlich überwundenen Ansicht lagen und die es hinüberzuretten gilt in Gegenwart und Zukunft. Denn wertlos kann eine Religion, aus der Persönlichkeiten, wie Wilhelm I., wie Hindenburg hervorgegangen sind, nicht sein. Und die vielen Tausende von Jünglingen, die in den unvergeßlichen Augusttagen 1914, fest überzeugt von Deutschlands Recht, zu den Waffen eilten, aber vielleicht noch mehr die vielen Familienväter, die damals — ob nun „freiwillig" oder nicht, aber doch willig und freudigen Ernstes hinauszogen zum Schutz der Heimat — sie stehen wahrlich in der selbstlosen Größe ihrer Gesinnung turmhoch über einer Philistermoral, die sich hinter pazifistische Grundsätze verschanzt, weil ihr die Opfer zu groß sind. Aber man vergesse doch nicht: wie viele englische Studenten sind damals aus gleichem Gewissensdrange ihnen entgegengetreten, nicht obwohl, sondern weil sie Pazifisten waren und daher glaubten, es gehe um Belgien und den Schutz des von Deutschland verhöhnten Völkerrechts. Sie haben gezeigt, daß Pazifismus nicht Feigheit ist, daß der überzeugte Friedensfreund hinter dem begeisterten Verehrer des Krieges nicht zurückzustehen braucht an Größe der Gesinnung, an Bereitschaft, für das als Recht Erkannte mit seinem Leben einzustehen. Eben deshalb sollte er aber — ich kann zur Zeit nicht beurteilen, ob es in England und Amerika geschehen ist — die gleiche Größe auch da anerkennen, wo ihre Auswirkung ihm nicht sympathisch ist — beim militaristischen Gegner. Und aus gleichem Grunde erkennen

[1]) Vgl. Jeschurun, III 417 ff.

wir den Berührungspunkt an zwischen jener „preußischen Religion“ und der der Bibel. Nicht das erscheint uns als das wesentliche, was im Anfang des Krieges Rabb. Dr. Samuel in 5 Reden über Bibel und Heldentum mit leichter Mühe dargelegt hat, daß auch die Bibel kriegerische Tapferkeit ehrt, daß etwa Vater Abraham für den gefangenen Brudersohn — wenn man will, als erster Kriegsfreiwilliger — ins Feld zog, daß der Psalmist sich freut im Kampf gegen Lug und Trug ein gutes Schwert schwingen zu können[1]) und auch nicht darauf kommt es in erster Reihe an, daß der jüdische Stamm, soweit ihn nicht die Grausamkeit seiner Verfolger zu schmachvoller Wehrlosigkeit entwürdigte, im Felde seinen Mann gestellt hat, wie unter Debora und David, so unter den Makkabäern, wie in der Römerzeit, da es *augebat iras, quod soli Iudaei non cessissent*, so heute unter den Fahnen aller Kulturvölker. Nochmals: der Berührungspunkt zwischen preußischer und biblischer Religion liegt nicht sowohl im Militärischen, als im Heroischen: in der Bereitschaft zur Einsetzung des letzten und höchsten, zur מסירת נפש, wie das nachbiblische Judentum es nennt. Aber für solchen Heldengeist gibt es sehr viele Felder der Betätigung; und es sind wahrlich nicht die größten Helden, die vor dem Feinde tapfer sind, aber jene Zivilkurage vermissen lassen, die nach einem Worte Bismarcks im deutschen Volke keineswegs besonders häufig ist. Gerade weil die jüdische Religion durch und durch heroisch ist und die von Völkerfriedenssehnsucht durchwirkte Harmonie der heiligsten Tage ausklingen läßt in das Gelübde der Bereitschaft zum letzten Gang; gerade weil jüdische Männer und Frauen den Mut des Einstehens für ihr Heiligstes tausendmal gefunden und in jahrhundertelangem Abwehrkampf das Nietzschewort (Zarathustra 68) „lebt euer Leben des Gehorsams und des Kampfes“ mit nahezu beispiellosem Heldenmut zur Wahrheit gemacht haben, eben darum verwahren wir uns im Namen der biblischen Religion gegen die Verengerung des He-

[1]) Vgl. meine Ausführungen Jeschurun III 416.

roismus, die in seiner Gleichsetzung mit dem Militarismus liegt, gegen die Überschätzung des Waffenkampfes zu Ungunsten des Geisteskampfes und vor allem gegen die Anbetung des militärischen Erfolges auf Kosten des Rechtsgedankens — Anschauungen, die das Wesen der biblischen Religion verfälschen und, nebenbei gesagt, sehr wesentlich dazu beigetragen haben, daß das Vaterland Goethes und Kants von seinen Feinden nicht ohne betrübenden Erfolg als die Heimat der Barbarei hat denunziert werden können.

Man wird vielleicht achselzuckend sagen, diese Meinungen liegen dem Germanen eben im Blut; ihm sei, wie Esau, an der Wiege gesungen worden, daß er „mit dem Schwerte leben" müsse; vielleicht wird man von gegnerischer Seite eine Pazifierung des Deutschen gar als eine Verjudung hinzustellen suchen. Mit Unrecht. Abgesehen davon, daß es im Altertum und Mittelalter auch nichtgermanische Kriegsvölker gab und andererseits auch in den Adern der englisch-amerikanischen Pazifisten Germanenblut fließt — das deutsche Volk ist etwa vom 15. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts durchaus friedfertig gewesen; für Hans Sachs ist der Recke Siegfried (dem schon das mittelalterliche Nibelungenlied viel von seiner heidnischen Urkraft genommen hat) weiter nichts als ein unsympathischer Kraftmensch, ein Bild der Jugend „ohne Sitt' und Tugend". Und noch als Bismarck das bekannte Wort von „Blut und Eisen" in die Welt schleuderte, war er — nicht zum mindesten dieses Wortes wegen — der bestgehaßte Mann in ganz Deutschland. Aber der Erfolg schien ihm Recht zu geben. Und seitdem — seit 1871 — drang die militaristische Weltanschauung aus den engen Offizierskreisen in immer weitere Schichten der „Gebildeten" hinein. Von ehrlicher Begeisterung getragen, weiß sie die Arbeit der historischen Wissenschaft, die Schöpfungen Wagnerscher Kunst, die Eingebungen Nitzschescher Intuition zu nutzen. Man knüpft bewußt an den Walhallaglauben an, der die des „Strohtods" Gestorbenen ächtet; an taciteisches Germanentum, das den Krieg, wenn seine Segnungen dem eigenen Stamm versagt bleiben, irgend-

wo anders sucht[1]); an die Herrlichkeit des Mittelalters, da ein Parzival die glänzende Gestalt eines Ritters für Gott hat halten können (und sosehr weit von seiner „Tumbheit“ hat man sich nicht entfernt gehalten!), gibt unmündigen Jünglingen Prüfungsaufsätze über „Preußens Heer — Preußens Ehr'“, und nimmt im Anfang des Weltkriegs das Hohnwort Barbaren als Ehrentitel auf, da den eigentlichen Stolz des Deutschen nicht das Wirken seiner Geisteshelden ausmache, sondern „die großen Blutmenschen, die Friedrich Barbarossa, Friedrich der Große und Bismarck“.

Solche Anschauungen sind mit denen der Bibel unvereinbar. So gewiß sie den Heroismus billigt, so unbiblisch und unjüdisch ist es, das Schlachtfeld als das Feld der Ehre, das Kriegführen als die manneswürdigste Betätigung zu bezeichnen. Das widerspricht nicht nur dem Gedanken, daß der Altar entweiht ist, wenn ein Schwert über ihm geschwungen wurde (Ex. 20, 22), der Weisung, daß David, weil seine Hand in Blut getaucht war, den Tempel nicht bauen darf: es widerspricht der religiösen Demut, die „nicht an Mannesstärke und Rosseslenden Gefallen findet“, und vor allem der Umwertung der Werte, die das Judentum im Vergleich zum naiven Bewußtsein verlangt: indem es das Verhältnis des Menschen zur Religion nicht, wie das Heidentum, als ein natürlich gegebenes, sondern als „aufgegebenes“ (Cohen), erst vom Gläubigen zu erzeugendes, auffaßt und fordert, daß „der geborene Jude sich erst noch zum Juden mache“, wie es Wellhausen ganz

---

[1]) Wie stark diese Ideale nachwirken, zeigt die ganz naive Erzählung eines preußischen Adligen (R. von Thadden-Trieglaff in: Erinnerungen an den Fürsten Bismarck, hsg. von Brauer u. a., 1917, 127): Er selbst, bekannte Bismarck, habe sich immer sehr versucht gefühlt, an kriegerischen Unternehmungen teilzunehmen und habe schon daran gedacht gehabt, unter englischen Fahnen in Indien Dienste zu nehmen, dem Beispiele des Prinzen Waldemar folgend. „Indessen“, schloß Bismarck, „was haben mir denn die Indier zuleide getan“. Bei mir hat das Gespräch die Wirkung gehabt, daß ich 1849 bei den Schwarzenberg-Ulanen gegen die aufständischen Ungarn kämpfte.

richtig formuliert hat, erhebt es die religiöse Verinnerlichung zum höchsten Sinne alles Strebens und setzt auf ihre Gewinnung einen Preis, vor dem der Glanz kriegerischen Ruhmes und materieller Macht verblassen muß. Daher fordert Jeremia 9,22 f.: Nicht rühme sich der Kluge seiner Klugheit[1]), der Held seiner Stärke, der Reiche seines Reichtums: sondern dessen rühme sich, wer sich rühmen will, mich zu erkennen und zu begreifen, daß ich der Ewige bin, der Liebe, Recht und Treue stiftet auf Erden; denn daran hab' ich Wohlgefallen, spricht der Ewige. Damit ist nicht nur der Militarismus entwertet, sondern es sind auch der Kraft, die sich seither militärisch auswirken konnte, andere Kampfplätze gewiesen, da als Betätigung der religiösen Erkenntnis nicht nur andächtiges Schwärmen, sondern gutes Handeln notwendig wird. Der Mensch darf und soll im Frieden nicht verkümmern, sondern in sozialem Wirken seine besten Kräfte entfalten, die im Krieg verkümmern müßten. Wo diese Anschauungen durchgedrungen sind, ja, darüber hinaus, wo in irgendwelchem Sinne eine Vergeistigung des Lebens gefordert wird, sind die militaristischen Maßstäbe beseitigt, die Überschätzung der kriegerischen Betätigung überwunden; es ergeht solchen Wertungen genau wie den anderen Überbleibseln primitiver Roheit, wie Stiergefecht, Parforcejagd und Duell: die Geschichte hat ihr Urteil über sie noch nicht vollzogen, aber gesprochen.

So viel über die militaristische Lebensbewertung. Und nun über die militaristische Staatsanschauung. Ihren Ausdruck findet sie in Aussprüchen Bismarcks wie diesem, daß die großen Fragen der Geschichte „nicht durch Reden und Mehrheitsbeschlüsse gelöst werden, sondern durch Eisen und Blut". Und zur Erläuterung dienen Worte Treitschkes, wie

[1]) So ist, der ursprünglichen und sehr häufig angewandten Bedeutung gemäß, חכמה zu übersetzen, vielleicht auch „Geschicklichkeit", keinesfalls „Weisheit" in dem uns aus der biblischen Weisheitsliteratur geläufigen Sinne des Wortes. Denn Weisheit, wie diese sie versteht und lehrt, aufgebaut auf Gottesfurcht, ist nach dem folgenden das einzige, dessen sich, „wer sich rühmen will", allerdings rühmen darf.

folgende: „Als höchstes Gebot für den Staat gilt immer, sich selbst zu behaupten: das ist für ihn absolut sittlich. Und darum muß man aussprechen, daß von allen politischen Sünden die der Schwäche die verwerflichste und verächtlichste ist; sie ist die Sünde wider den heiligen Geist der Politik." Was Treitschke Selbstbehauptung nennt, zeigt der folgende Hinweis auf das Verfahren Friedrich Wilhelms IV. der 1849 in Sachsen und Bayern die Ordnung wiederherstellte und es tadelnswerterweise versäumt habe, die einmarschierten preussischen Truppen einfach dort zu lassen und die Fürsten abzusetzen. Den Absatz fand ich nicht nur in annexionistischer Literatur, sondern samt der Schlußwendung, daß „auch im Innern die Macht, das Aufrechterhalten und Durchsetzen des Staatswillens das wesentliche sei", in der Schrift eines der angesehensten evangelischen Theologen[1]) als „unwiderleglich" zitiert. Natürlich muß der Staat sich stets den Anschein moralischen Handelns geben; die „Ehrlichkeit und Anständigkeit" Bethmann Hollwegs, der das Unrecht gegen Belgien als Notstandshandlung zu entschuldigen suchte, „widerspricht dem heiligen (!) Zwecke der Selbstbehauptung" (S. 130); aber über ein Unrecht als solches, etwa über die „Perfidie" Italiens, sich aufzuregen, hatte das Volk Bismarcks keine Veranlassung (S. 131).

Über das Recht des Staates auf gewaltsame Selbstbehauptung im Notstande, auf das wir zurückkommen, gehen diese Forderungen und Anschauungen weit hinaus. Sie verkünden die uferlose Machtpolitik. Right or wrong — my country. Sie übertragen auf das Staatsleben die Geltung der Nietzscheworte: „Was ist gut? Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. — Was ist schlecht? Alles, was aus der Schwäche stammt. — Was ist Glück? Das Gefühl davon, daß die Macht wächst, daß ein Widerstand überwunden wird. — Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Friede überhaupt, sondern Krieg; nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit!" Das ist die Po-

[1]) Baumgarten, Politik und Moral (1916) 116 f.

litik, die unsere Annexionspolitiker noch im September verkündet haben, u. z. mit ausdrücklicher Berufung auf Treitschke. Es ist die Politik des Hakatismus und des Herrn von Dallwitz, die in den Grenzmarken gehaust haben, „wie die Kuh im Porzellanladen". Es ist die Politik der dauernden Vergewaltigung Belgiens, die das gute Gewissen des deutschen Volkes gebrochen und ganz Neutralien am Sieg der Entente interessiert hat. Es ist die Politik der planmäßigen Lüge, die schon einem Sokrates auf die Dauer unmöglich schien, die ganz undurchführbar ist in einem Volke wie dem deutschen, das viel zu brav ist, um geschickt zu lügen, und viel zu gescheit, um sich belügen zu lassen: Männer wie unser Theologe sorgen für beides! Immerhin: solche Nachklänge aus Machiavellis Fürstenspiegel und Richelieus Testament, aus antiker Sophistik, spinozistischer und Hegelscher Staatstheorie von einem praktischen Politiker vertreten zu sehen — das kann, oder konnte doch verständlich sein. Aber die reine Machtpolitik, gebilligt von einem Theologen, dem der ethische Gehalt der Bibel heilig ist — das ist ein Problem, über das wir nicht leicht wegkommen. Oder sollte derselbe freimütige Gelehrte Recht haben, wenn er in einer anderen Schrift[1]) darüber klagt, daß die evangelischen Theologen nicht tief genug eingedrungen sind in den Geist des Alten Testaments?

Denn die Stellung der Propheten zu der Frage, ob im Staatsleben das Recht nur zur Bemäntelung des Machtwillens dienen oder tatsächliche Geltung beanspruchen soll, ist allerdings unzweideutig. Der אל נקמות des 94. Psalms — der Gott der Sühne, nicht der Rache[2]) — bringt im Leben der einzelnen das Recht zur Geltung, „wenn nicht durch die Richter, so trotz der Richter und — über die Richter." Und derselbe Gott waltet auch im Völkerleben. „Wegen der drei, vier Sünden" von Damaskus, beginnt das Buch Amos (1,3)

[1]) Baumgarten, Predigtprobleme (1904) 136.

[2]) Vgl. meinen Aufsatz „Der Gott der Rache", Jeschurun V 383 ff.

seine Klagen[1]), „sollt' ich ihm nicht vergelten — da sie mit eisernen Dreschwagen Gilead gedroschen! Darum sende ich Feuer in das Haus Chasaels und es verzehre die Paläste Benhadads . . . Wegen der drei, vier Sünden Edoms sollt' ich ihm nicht vergelten — da er seinen Bruder mit dem Schwerte verfolgt und seine Liebe ausgetilgt hat, sein Zorn stets zerfleischte und er seinen Grimm stets bewahrte. Darum sende ich Feuer gegen Teman, daß es die Paläste Bozras verzehre . . . Wegen der drei, vier Sünden Moabs sollt' ich ihm nicht vergelten — da sie die Gebeine des Königs von Edom zu Kalk verbrannt. Darum sende ich Feuer gegen Moab, daß es die Paläste von Kerioth verzehre . . . Wegen der drei, vier Sünden Judas sollt' ich ihm nicht vergelten — da sie verworfen die Lehre des Ewigen und seine Gesetze nicht wahrten. Darum sende ich Feuer gegen Juda, und es verzehre die Paläste Jerusalems." Deutlicher kann es gar nicht zum Ausdruck kommen, daß sich der Sprecher Gottes als „Prophet für die Völker" (Jer. 1,5) fühlt, der an Heiden und Juden den Maßstab des Rechtes anlegt und Verbrechen deshalb nicht minder streng sühnt, weil sie an Edom, dem hämischen Feinde Israels, begangen sind.

Leider bringt Baumgarten diese Stellung der Bibel seinen Lesern und, wie es scheint, sich selbst, nur sehr unvollkommen zum Bewußtsein. Daß Amos einen „Weltgott" verkündigt hat, gibt er S. 28 zu, versucht aber, S. 27 zu zeigen, daß dieser „Weltgott" nach früherer Vorstellung dem Volke Israel gegenüber dem Grundsatz: Right or wrong — my country gehuldigt habe. Es ist sehr zu bedauern, daß Baumgarten den Universalismus der Propheten durch keinerlei Belege veranschaulicht, dagegen für die angebliche Gutheißung des israelitischen Imperialismus zwei Beispiele bringt, die übrigens offenbar auf Flüchtigkeit beruhen. Denn das erste, an sich sehr anfechtbare, aus einer Notstandshandlung Abrahams

[1]) Ich lasse einige Prophezeiungen ganz ähnlicher Art fort, die ohne Kenntnis der Zeit nicht verständlich sind.

(Gen. 12) genommene, beweist keinesfalls etwas für die Geschichtsauffassung des Erzählers; und vollends der Hinweis auf den Untergang der Ägypter im Schilfmeer ist ganz unverständlich: Baumgarten will doch gewiß nicht sagen, daß die ägyptischen Sklavenhalter und Knabenmörder im Rechte gewesen seien! Ja, wenn er sich wenigstens auf die Unterwerfung der kanaanitischen Völker berufen hätte! Aber dazu kennt unser Theologe sein Altes Testament zu gut: er weiß, daß der Untergang dieser Völker nicht auf den naiven Machtwillen Israels, sondern auf deren sittliche Schuld zurückgeführt wird: erst wenn die Sünde des Emoriters voll ist (Gn. 15, 16), darf Israel sein Erbe antreten. Und daß der Gott der Bibel nicht nur die Sünde fremder Völker straft, sondern auch die des auserwählten — u. z. „gerade, weil er es auserwählt hat" (Amos 3, 2) — weiß Baumgarten natürlich aus zahllosen Prophetenstellen[1]).

Ich will die Belege dafür nicht häufen, daß der Gott der Bibel an alle Völker den Maßstab des Rechtes und der Sittlichkeit anlegt. Nur auf eine ganz bekannte Stelle will ich verweisen, die mir noch nicht ausgeschöpft scheint. Sie steht Lev. 19, 33 f.: Wenn ein Ger in eurem Lande weilet, sollt ihr ihn nicht bedrücken; wie ein Eingeborener von euch sei euch der Ger, der bei euch weilt; du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn Gerim seit ihr gewesen im Lande Ägypten: ich bin der Ewige, euer Gott. Die gleiche Vorschrift findet sich bekanntlich Ex. 23, 9 und Deut. 11, 19. — Man hat auf jüdischer Seite gern Ger mit Fremdling übersetzt, wogegen protestantischerseits eingewandt wurde, daß Ger (im Gegensatz

[1]) Aus dieser Gleichheit der Maßstäbe ergibt sich auch die Gerechtigkeit und Objektivität der biblischen Geschichtsschreibung, gegenüber den Glaubens- und Volkshelden, von der Jeschurun III 143 ff. die Rede war. Aus dem Bedürfnis, ein Recht Israels auf Palästina nachzuweisen, stammt auch der bekannte Midrasch zu Gen. 1, 1: die Thora beginne mit der Weltschöpfung, damit die Heiden nicht sagen, ihr habt den sieben Völkern ihr Land geraubt: Gott hat die Welt geschaffen und darf über sie verfügen.

zu נכרי) eher unserem Gastfreund entspreche: im Ergebnis ändert sich nichts, da ja einem jeden, der sich, wie die Juden in Ägypten, dauernd in einem fremden Lande aufhält, Begriff und Recht des Ger zugesprochen werden. Aber weit wichtiger als die Vorschrift selbst ist die Methode des Denkens, die hier gefordert wird. Antike Antisemiten haben geglaubt, von der schlechten Behandlung der Israeliten in Ägypten stamme ihr Menschenhaß. Die entgegengesetzte Folgerung verlangt die Bibel: Leiden, die ihr am eigenen Volkskörper kennen gelernt habt, bereitet keinem fremden Volk! Es ist durchaus kein Zufall (geschweige denn ein Widerspruch), daß dasselbe Volk, das oft mit glühender Leidenschaft die Sühne des ihm angetanen Unrechts fordert, die Achtung vor den einst an ihm verletzten Menschenrechten von sich selbst verlangt. Und wieviel besser stünde es um Deutschland und um die Menschheit, wenn man, statt über den Begriff des Ger und die angebliche Beschränktheit des biblischen Fremdenrechts zu diskutieren, die Methode des biblischen Denkens befolgt hätte! Aber dieselben Kreise, die 1913 an Gerhart Hauptmanns Jahrhundertfestspiel mit vollem Recht die Begeisterung für den herrlichen Idealismus der Freiheitshelden vermißt hatten zögerten ein Jahr später nicht, die Annexion nordfranzösischer Departements zu befürworten im Interesse des Geldbeutels der Großindustrie; ja, noch im Kriege begeisterte man sich an Schönherrs Tirolerhelden — und schuf in Belgien ein „Volk in Not“, das vergebens auf die Zusage seiner Freiheit wartete. Und keiner unter den vortrefflichen protestantischen Alttestamentlern, die doch aus dem Neuen Testament wissen mußten, was das heißt, Mücken seihen und Kamele verschlucken, schlug seine Bibel auf und übersetzte den Vers, wir er in unseren Tagen übersetzt werden mußte: Ihr Deutschen dürft kein Volk vergewaltigen: denn vergewaltigt waret ihr in den Tagen Napoleons!

Erst jetzt kann die Frage beantwortet werden, von der wie wir oben (S. 616f.) sagten, das Verständnis des prophetischen Friedensideals abhängt: die Frage, ob jene messianischen

Stellen, von denen wir ausgingen, für sich stehen oder ob die gesamte Lebensanschauung der Bibel dem Militarismus widerspricht und die Hoffnung auf einen Völkerfrieden sozusagen als notwendige Krönung fordert. Das war von vornherein zu erwarten und kann jetzt nicht mehr zweifelhaft sein. Die Lebensanschauung der Bibel ist heroisch, nicht militaristisch. Das Leben ist auch hier, wie dem Militarismus in seiner edelsten Fassung, der Güter Höchstes nicht. Aber die „höheren Güter“ sind andere als die des Militaristen. Die Bibel findet sie auf dem sittlich-religiösen Gebiete, einschließlich des sozialen, das von den Forderungen der Religion beherrscht wird. Den „frischen fröhlichen Krieg“, der dem Leben erst seinen Inhalt geben soll, den Krieg um des Krieges willen verwirft sie. Er widerspricht der Vergeistigung des Lebenssinnes, den sie fordert. Dem Militaristen ist der ewige Friede „nicht einmal ein schöner Traum“: er nimmt dem Leben das höchste Ideal, das für ihn Wert hat. Der Prophetismus bietet unserem Streben andere, würdigere Ziele.

Wie die Spannung im Leben des Einzelnen, ohne die es freilich schal und leer wird, aus dem Geistigen kommen soll, so regelt der Geist, die Idee des Rechtes, die Beziehungen der Völker. Während der Militarismus völkerrechtlich auf der Stufe der Rechtlosigkeit stehen bleibt, die für das Privatleben seit Hammurabi überwunden ist, so überträgt die Bibel nicht nur die Grundforderung der Gerechtigkeit auf das Zusammenleben der Völker, sondern sie gibt dem methodischen Grundsatz der Nächstenliebe, wie ihn Hillel dem Heiden erklärte, völkerrechtliche Geltung; sie fordert Achtung des fremden Rechtes nicht aus kalter Legalität, sondern aus lebendigem Einfühlen in das Schicksal des anderen — in Erinnerung an eigenes Leid.

Einer solchen Lebensanschauung kann die Gegenwart nicht genügen. Sie kann sich erst zufrieden geben, wenn die Vergeistigung und Versittlichung des Einzellebens und des Völkerlebens durchgedrungen und das Zusammenleben der Menschen und der Völker auf das Recht gegründet ist.

Wieweit die jüdische Gemeinschaft diesen Zielsetzungen seither entsprochen hat und in Gegenwart und Zukunft entsprechen soll, wird sich noch zeigen müssen. Einstweilen nur ein Nachwort, das uns die Motive der Propheten, wie wir sie zu ermitteln gesucht, erst im vollen Lichte zeigt.

Der Friedensgedanke bei den Propheten schien sich uns nicht, wie der Cohenschen Schule, als unmittelbare Folge aus Monotheismus und Universalismus darzustellen[1]), sondern als Konsequenz aus ihrer Forderung nach Vergeistigung des Lebensinhaltes und nach Versittlichung der Beziehungen der Völker. Finden sich nun aber diese beiden Tendenzen, wenn auch durch den Widerspruch des antiken Lebens und anderer völlig entgegengesetzter Lebenswertungen verdeckt, nicht auch bei manchen Denkern des griechischen und namentlich des hellenistischen Altertums?

Ich bin der letzte, der solche Berührungen verkennt. Im Gegenteil: die Konvergenz des jüdischen und des griechisch-wissenschaftlichen Idealismus könnte noch viel deutlicher dargestellt werden, als es in den jetzigen Sammlungen der dicta probantia geschehen ist. Ich weiß, daß Platon, so selbstverständlich er den Eroberungskrieg billigt, doch in der Erhöhung des wissenschaftlichen Strebens über alle Lebensziele eine Vergeistigung des Lebens verlangt; ich erwähnte schon, daß namentlich jüngere Stoiker ein Recht der Untertanenvölker auf milde Behandlung gelehrt haben. Und ich möchte hier davon absehen, daß diese Tendenzen auch bei ihren besten Vertretern lange nicht mit der Energie auftreten wie im Judentum, daß die Forderung der philosophischen Lebensauffassung sich nicht wie das Gebot gottgefälliger Lebensführung an jedermann richtet und richten kann; daß die Stoa niemals das Lebensrecht des auf Gewalt aufgebauten Weltreichs verneint hat und sogar in der Stellung zu den sozialen Bewegungen (anders als der Prophetismus!) eine sehr zweideutige

[1]) Dagegen auch Wohlgemuth, Der Weltkrieg im Lichte des Judentums 132.

Haltung einnimmt. Ausschlaggebend scheint mir vielmehr die Frage, wieso es im Altertum trotz dieser immerhin vorhandenen Tendenzen nicht zu der Weissagung eines Friedensbundes selbständiger Völker gekommen ist[1]). Und die Antwort kann nicht schwer fallen. Denn die Frage ist in dieser Fassung überhaupt falsch gestellt. Nicht das ist merkwürdig, daß die griechischen Berater der Dionyse und der Scipionen an der Durchsetzung der Forderung der Gerechtigkeit verzweifelten, daß ihre Nachfolger — je sittlicher sie waren, desto mehr — der unaufhaltsame innere Verfall des Herrenvolks mit tiefem Pessimismus erfüllte — vielmehr darin steckt das Problem, daß die Propheten allem Unrecht und allem Kriegerstolz zum Trotz die Hoffnung, vielmehr die Gewißheit haben, daß es anders werden muß und anders werden wird. Und die Antwort auf diese Frage kann nur gegeben werden aus der Würdigung des Grundunterschiedes der Weltanschauungs-Bildung hier und dort. Für den Propheten ist Gott und der Gottesgedanke letzte Quelle der Gewißheit. Das Bewußtsein, Gottes „Sprecher" zu sein, gibt ihrer Rede die unerhörte Kühnheit. Und aus dem Glauben an den Gott der Gerechtigkeit folgt die Überzeugung, daß das Gute, das doch aus ihm stammt, alle Hindernisse überwinden wird, sei es auch erst „am Ende der Tage". Hermann Cohen schreibt einmal[2]): „Wer das Gottvertrauen nicht kennen will — denn kennen muß es jeder Mensch in seinem Grundgefühle — dem bleibt die religiöse Literatur in ihren klassischen Tiefen, dem bleibt die Lyrik der Psalmen ein unauflösbares Rätsel". Aber gleiches gilt unseres Erachtens von der Zukunftshoffnung der Propheten. Cohen schreibt weiter: „Die Ethik einigt sich mit der Religion in dem Vertrauen auf Gott als den Bürgen für die Herstellung der Sittlichkeit auf Erden . . . . Was wäre alle Geschichte,

[1]) Denn bekannte Hoffnungen auf Frieden unter dem Heiland-Augustus oder einem Prinzen seines Hauses verherrlichen ja nur die „pax Romana" als Zeichen der Müdigkeit, nicht der Gerechtigkeit.

[2]) Neue jüd. Monatshefte I 79.

was alle Politik ohne dies Vertrauen auf Gott als den Schutz und Bürgen der Sittlichkeit auf Erden!“ Damit ist in Kantischer Ausdrucksweise die Grundlage des geschichtlichen Optimismus der Propheten — zugleich das Moment angegeben, das der antiken Weltauffassung fehlt. Denn ein persönliches Vertrauen zu dem Gott der Philosophen — der Idee des Guten oder der Pronoia oder wie er sonst in den ethischen Lebensauffassungen der Hellenen heißen mochte —, dem Gotte, der selbst nur oberste Spitze eines schwankenden, von der Skepsis unterwühlten Gedankengebäudes war, ein solches Vertrauen ist in Griechenland oder gar in Rom niemals möglich gewesen.

So gewinnt denn der religiöse Zug des prophetischen Pazifismus seine überragende Bedeutung. Nicht nur, daß von hier aus die Friedensidee der Bibel ihre eigenartige Färbung empfängt: es zeigt sich vielmehr, daß dieser — dem modernen Praktiker am wenigsten naheliegende — Zug gerade für den Glauben an die praktische Durchführung des Friedensideals ausschlaggebend geworden ist.

Erst jetzt, nachdem uns Motive und Eigenart des biblischen Pazifismus deutlich geworden sind, können die zahlreichen Versuche, einen Völkerbund herbeizuführen, im Lichte des Judentums betrachtet werden.

III. Vom Judentum zum Christentum.

Mit der Stellung der Propheten scheint auch die Stellung des Christentums zur Friedensidee bestimmt. Denn der Prophetismus ist auch ihm heilig. Mag der einzelne Christ der Bibel widersprechen, so wird er sich dieses Widerspruches bewußt sein müssen und keinesfalls die christliche Religion als solche zur Sanktion des Militarismus mißbrauchen dürfen. Mit Recht hat neuerdings von protestantischer Seite Umfrid, von katholischer Erzberger[1]) (Der Völkerbund, 1918, 48) gegen die „Kriegstheologie“ Einspruch erhoben.

---

[1]) Vgl. auch die Forderung Liebers (Mulot, Zeitfragen des christlichen Volkslebens XXVII, 5. 10), man solle „von dem Bismarckschen Gewaltboden auf einen neuen europäischen Rechtsboden übertreten“.

Man sollte meinen, daraus ergäbe sich die Notwendigkeit und Möglichkeit für die beiden großen Religionen, in Frieden für den Frieden zu arbeiten. Wie an der Technik der pazifistischen Arbeit Männer wie Schücking und Sinzheimer nebeneinander führenden Anteil nehmen, so sollte es typisch sein, daß in der Zeitschrift des Stadtpfarrers Umfrid der Stadtrabbiner Dr. Kroner das Wort nahm. So wenig wie sich das Judentum etwas vergibt durch die Anerkennung, daß die ungleich überlegene äußere Macht der Tochterreligion dem Pazifismus größere Dienste wird leisten können, so wenig braucht das Christentum das offene Eingeständnis zu scheuen, daß es die Richtung der Weltbejahung „seiner Wurzelung im hebräischen Prophetismus verdankt“ (Tröltsch, Logos VI 28) und daß die Staatslehre der Reformatoren mehr am Alten als am Neuen Testament orientiert ist[1]).

Ein solches friedliches Zusammenarbeiten, wie wir es für dringend wünschenswert halten, hat aber natürlich zur Voraussetzung, daß das Recht des Juden als Juden auf pazifistische Mitarbeit nicht bestritten wird. Leider steht es aber hier ähnlich wie bei der Beurteilung von Lessings „Nathan“, den der Dichter, wie man gemeint hat, „aus dem Schatz christlicher Bildung“ erschaffen habe. Selbst Professor Rade hat im Anfang des Krieges, wenn ich mich recht entsinne, die Stellung der Kriegstheologen daraus zu erklären gesucht, daß sie mehr am Alten Testament orientiert seien als am Neuen. Soll uns nicht der Verdacht treffen, daß wir unsere Bibel im Lichte fremder Ideen anschauen, so werden wir demnach nicht umhin können, die neuen Gedanken, die das Urchristentum gebracht hat, daraufhin zu prüfen, ob sie den Pazifismus begründet haben, ja, ob sie der Friedensbewegung eher genützt oder geschadet haben.

Liszt schreibt in seinem Lehrbuch des Völkerrechts (11, Aufl. S. 12): „Das Völkerrecht ist unvereinbar mit dem Ge-

---

[1]) Das hebt mit Bezug auf die uns hier interessierenden Fragen Baumgarten, Politik und Moral, 61; 75 f. hervor.

danken eines — sei es durch besonderen Bund mit der Gottheit, sei es durch eine überlegene und eigenartige Kultur — auserwählten Volkes. Solange im Sinn des jüdischen wie des klassischen Altertums der Staatsfremde als Feind, als Ungläubiger oder als Barbar galt, konnte zwar ein Fremdenrecht, aber kein Völkerrecht sich entwickeln.“ Also: jüdischer und griechischer Partikularismus sollen das Auftreten des Völkerrechts verhindert haben. Kann das stimmen? Kann es richtig sein, daß sich im ganzen Altertum — bei Ägyptern und Assyrern, Karthagern und Altitalikern — deshalb kein Völkerrecht hat entwickeln können, weil sich Juden, Athener und frühestens seit dem 2. vorchristlichen Jahrhundert die Römer für auserwählt gehalten haben? Hier muß ein Fehler stecken — und man braucht nicht lange danach zu suchen. Es *hat* im Altertum Anfänge des Völkerrechts gegeben, des Gesandtschaftsrechts z. B., das natürlich auch nach Liszts Darstellung zum Völkerrecht gehört und dessen Autorität stets anerkannt wurde — auch da, wo sich etwa die Gewalt über es hinwegsetzte. Es fehlt also nicht an der ethischen Bereitschaft zur *Grundlegung* des Völkerrechts, sondern an den Voraussetzungen für seinen *Ausbau*, also vielleicht an juristischer Schulung und wirtschaftlicher Notwendigkeit, die gemeinsam erst seit Beginn der Neuzeit erwachsen sind.

Steckt aber nicht in Liszts Vorwurf trotzdem eine gewisse Berechtigung? Läßt sich bestreiten, daß das Christentum — wenn auch vielleicht noch nicht Jesus selbt — in anderem Sinne als das Judentum den Anspruch auf Westgeltung erhoben hat, daß es nicht nur, wie die Psalmisten und Propheten, „den Namen seines Gottes verkünden“, den Glauben an seine Einheit lehren, sondern auch volle Einheit der Religions*form* und -organisation hat herstellen wollen? Und wenn dem so ist, mußte nicht die Vereinigung der Völker in einem Kultus und einer Kirche der Völkerverständigung den stärksten Vorschub leisten?

Daran ist so viel richtig, daß innerhalb der neuen Religion die nationalen Schranken an Bedeutung erheblich verloren und

in dem Papsttum eine Instanz erstand, die zu unparteiischem Richteramt befähigt war. Aber erstlich: an Stelle der nationalen Schranken traten nunmehr die religiösen. Es zeigte sich hier, wie leider so oft auch im Judentum, daß die Rose der religiösen Begeisterung nicht oft wächst — ohne den Dorn des Fanatismus zu tragen. „Kein wildes Tier", versichert schon ein Geschichtsschreiber des 4. Jahrhunderts[1]), „ist so wild wie die meisten Christen, wenn sie im Glauben von einander abweichen". Und vollends seit der Reformation hat das Interesse des Glaubens oder der Kirche so oft den Grund oder Anlaß zu den furchtbarsten Kriegen abgegeben, daß der völlig unparteiische Beurteiler die schönen Worte Erzbergers a. a. O. 51ff. über die die durchaus friedensfördernde Tätigkeit der Päpste nicht ohne starke Vorbehalte wird lesen können. Noch wichtiger ist: eben weil das Christentum als die allein berechtigte und allein volle Seligkeit verbürgende Religion gelten wollte, errichtete es neue, dem Altertum wenigstens in dieser Begründung unbekannte Schranken zwischen „Gläubigen" und „Ungläubigen", bezog die letzten Vorschriften des biblischen Zehngebots nur auf den „ebenkristen[2])" und hielt den Waffenkampf gegen die Ungläubigen für die höchste Verherrlichung Gottes[3]). „Kaum können sie auch anders," urteilte bekanntlich Lessing (Nathan V 6). Eben der Anspruch des Christentums und seiner „rechten Lehre" auf Alleingeltung hat zu den Wirren beigetragen, unter denen die Welt seit seiner Einführung bis tief in die Neuzeit hinein erzitterte:

Opfer fallen hier,
Weder Lamm noch Stier,
Aber Menschenopfer unerhört!

Trotz dieser Menschenopfer würde das Christentum einen ungeheuren Fortschritt bedeuten, wenn das Judentum seine

---

[1]) Das Zitat (aus Ammianus Marcellinus) und anderes bei Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung (1887) 140 f.

[2]) Einige Belege, die sich noch vermehren ließen, bringt Eicken a. a. O. 332.

[3]) Eicken a. a. O. 341.

Forderungen **nur** an die eigene Gemeinschaft gestellt, die Übung von Recht und Sittlichkeit nur vom Juden verlangt hätte. Daß aber die Bibel an alle Völker den Maßstab des Rechtes anlegt, wurde bereits gezeigt. Und es muß hinzugefügt werden, daß nicht etwa nur das Christentum das Erbe der Propheten in dieser Richtung angetreten hat. Nach einer sehr beachtenswerten Bemerkung eines Mannes vom Range Adolf Harnacks[1]) scheint es vielmehr, daß die jüdische Mission zwar in ihren dogmatisch-rituellen Forderungen an die Heiden nachsichtiger, in ihren moralischen Ansprüchen dagegen strenger gewesen ist als diejenige anderer Bekenntnisse. Erkennt doch das rabbinische Judentum neben den „613" nur für Juden bestimmten Geboten sieben „Gesetze der Söhne Noahs", d. h. aller Menschen an, zu denen die Verbote des Mordes, der Ungerechtigkeit, der Blutschande und der Tierquälerei gehören, und es berührt uns eigenartig, wenn wir einem Fingerzeig Cohens[2]) folgend in einer der frühesten Behandlungen des Völkerrechts[3]) diese sieben Noachidengebote zur Grundlage der Darstellung genommen sehen: auf dem Titelblatt steht Moses, auf einen Altar deutend, der die Inschrift מצות בני נח (Noachidengebote) trägt, neben ihm Aron mit den Bundestafeln. So erblickt dieser alte Völkerrechtslehrer, der offenbar im jüdischen Recht Bescheid wußte, in biblisch-rabbinischen Anschauungen kein Hemmnis, sondern geradezu die Grundlage des Völkerrechts.

Ebensowenig wie der Anspruch des Christentums auf Alleingeltung hat es die Friedenssache gefördert, daß es die beiden — wie wir sahen — auf den Pazifismus hindrängenden Tendenzen des Judentums, das Streben nach einer **Vergeistigung** des Lebens und einer **Versittlichung**

---

[1]) Mission und Ausbreitung des Christentums (1902) 7.

[2]) Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 1900, 86 ff., wo auch über Grotius' Beziehung zu Bibel und Talmud interessante Aufschlüsse gegeben werden.

[3]) Selden, De iure naturali et gentium iuxta disciplinam Ebraeorum 1695 (nicht, wie Cohen 93,2 schreibt, 1665).

des Verkehrs, scheinbar weiterführte, in Wahrheit ihres ursprünglichen Sinnes beraubte.

Jeremia hatte, wie wir sahen, die Güter, die auf Klugheit, Kraft und Reichtum beruhen, herabgewertet zugunsten der „Gotteserkenntnis“, die ihm zugleich Erkenntnis und Anerkennung sozialer Verpflichtung bedeutet. Es ist begreiflich — und neuerdings von protestantischen Gelehrten mehrfach im einzelnen gezeigt worden —, daß in dem Maße, wie die Lebensanschauung der Propheten in die Tiefe der Volksseele drang, die naive Schätzung materiellen Glückes zurücktrat[1]. Aber zu völliger Entwertung der Freude am Besitz, zur Verkennung der sittlichen Werte, die recht angewandter Reichtum spenden kann, kommt es im Judentum nirgends. Und ebensowenig denkt es an eine Abkehr vom Staate, an politische Gleichgültigkeit. Diesen Schritt tut aber das Urchristentum, u. z. im Zusammenhange mit seiner Grundstellung zu den Lebensfragen überhaupt. Das eigene Leben, Eltern und Geschwister, Weib und Kind sollten sogar einen Gegenstand des Hasses bilden für denjenigen, der auf sein ewiges Heil bedacht war . . . Auch der Staat und seine Pflichten mußten ihm (Jesus) von der erhabenen Warte des jenseitigen Reiches aus unter den Begriff der irdischen Dinge fallen und seiner nur auf das Ewige gerichteten Heilslehre als gegenstandslos erscheinen. Darum ließ er die Beziehungen des Menschen zu den staatlichen Aufgaben unberührt. Nur als er von seinen Gegnern zu einer Erklärung gedrängt wurde, gedachte er jener Pflichten mit einer kurzen bestätigenden Wendung. Aber der Grund, welcher ihn zu dieser Zustimmung

---

[1]) Ich kann mich hier mit dem ausführlichsten der mir bekannten Versuche, den vor einigen Jahren Prof. Graf Baudissin unternommen hat, nicht auseinandersetzen, halte es aber für dringend notwendig, daß einmal von jüdischer Seite die von ihm gezeichnete, ziemlich schnurgerade verlaufende Enwicklungslinie nachgeprüft und durch die talmudische, womöglich durch die mittelalterliche Responsenliteratur durchgeführt werde. Vgl. einstweilen auch Tröltsch, Logos VI 19 über das Zurücktreten des militärischen Sinnes und der Freude am Besitz.

veranlaßte, lag nicht in einer gewissen Wertschätzung des Staates, sondern in der vollkommenen Gleichgültigkeit gegen denselben[1]). Das Christentum", urteilen daher Tröltsch und Baumgarten[2]), „kann seinem ganzen Sinn und Wesen nach keine direkte politische Ethik haben. . . . Das Evangelium ist von Grund aus unpolitisch; es ist nur mit den höchsten Zielen des persönlichen Lebens und der persönlichen Gemeinschaft beschäftigt, und nimmt die Verwirklichung dieses Ideals in Erwartung des baldigen Weltendes und des kommenden Gottesreichs mit einer Energie vorweg, neben der die Welt und ihre Interessen überhaupt verschwinden." — Danach kann es für den modernen Christen nur zweierlei Stellung geben zu den Versuchen, das politische Leben nach ethisch-religiösen Gesichtspunkten zu gestalten. Entweder er stellt sich auf den Standpunkt des Neuen Testaments: dann muß er nicht nur, wie Baumgarten in seiner neuesten Schrift, eine unpolitische Ethik und eine unmoralische Politik nebeneinander gelten lassen; dann tue er aber auch den Schritt, den die ersten Christen und noch z. B. mit prinzipieller Begründung Tertullian getan haben: er lasse die Hand von der Politik, statt sich mit begreiflichem Widerstreben mit ihr zu befassen[3]), und erkläre überdies seiner Gemeinde, daß ihre Begeisterung für den Sieg des Rechts über das Unrecht, wie jede Aufführung der „Jungfrau", des „Tell" oder des „Volks in Not" sie in unverdorbenen Menschen wachruft, eitel Unsinn ist und an der Religion keine Stütze findet. Oder — er lege sich die Frage vor, die Baumgarten vor dem Kriege (Predigtprobleme 65) so formulierte: „Müssen wir nicht, wenn wir über Staat und Vaterland predigen (Schande über uns, wenn wir es nicht tun!) erheblich hinausrücken über die Linie des Neuen Testaments? Müssen wir uns nicht emanzipieren von dem gegebenen NTlichen Text? Oder sollen wir zurück

[1]) Eicken a. a. O. 93; Sperrungen von mir.

[2]) Baumgarten, Politik und Moral 30 ff.; Sperrungen von mir.

[3]) Vgl. die — meines Empfindens ergreifende — Schlußvorlesung Baumgartens 167 ff. über seine politische Tätigkeit.

ins staatsfreudigere Alte Testament, wo der Staat das Volk und beide der Ort göttlicher Offenbarung und Erziehung sind?

Die Frage wird um so brennender, wenn bedacht wird, daß das Neue Testament nicht nur Schauplatz und Rechtsgüter des politischen Lebens völlig entwertet, sondern vom Rechtskampf überhaupt — auch im Privatleben — nichts wissen will. Die Bibel des Judentums verwirft, wie wir an anderer Stelle zeigten[1]), die Rache, nicht die Selbstbehauptung, die Bergpredigt mißbilligt beides. Die Folgen für die Politik liegen auf der Hand. Ich könnte wieder Baumgarten zitieren[2]): „Wer nach der Bergpredigt handelt, in ihr die Normen seines persönlichen und Berufslebens findet, der ist ewig verdorben für das politische Geschäft. Denn er muß selbst dem Feinde und dem fremden Staats- und Volksleben gegenüber aus der Maxime der Liebe handeln, die das beste des anderen sucht, statt aus dem der Selbstbehauptung, und er muß auf alle Rechtsbehauptung verzichten.“ Ich darf aber wohl noch eine persönliche Erinnerung einflechten. In einem Vortrag über Baumgartens Buch erklärte die Rednerin, eine liberale Protestantin, sein Problem sei auch das unsere, denn auf dem Boden der Ethik der Bergpredigt stünden wir, aus welcher Religion wir auch kämen, doch ohne Unterschied. In der Aussprache nahm einer der bekanntesten Führer der Friedensbewegung von zweifellos arischer Abstammung das Wort zu entschiedenem Widerspruch: auf dem Boden der Bergpredigt stehe hier niemand; denn das Recht der Selbstbehauptung in Formen Rechtens nehme sich jeder. Und von hier aus ergebe sich für Baumgartens Frage die grundsätzliche Lösung: ein jeder Staat habe das Recht, sein Dasein zu wahren, eben deshalb aber nicht das Recht, den Existenzwillen des anderen anzutasten. So griff der bekannte Pazifist über das Neue Testament mit seinem — bei aller Größe der Gesinnung mit

---

[1]) Jeschurun V 386 ff. nach Lev. 19,17 ff. (תוכחה nicht נקמה).

[2]) Politik und Moral 33.

einem Rechtsleben nicht zu vereinigenden[1]) — Verzichtwillen zurück auf den Grundsatz unserer Bibel: Gerechtigkeit erhöht ein Volk (Spr. Sal. 14, 34).

Ich darf und will es mir versagen, näher darzutun, wie auch die dritte Grundlage des biblischen Pazifismus, das Gottvertrauen, im Neuen Testament durch die Forderung „Sorget nicht" scheinbar überboten, in Wahrheit ihres Wertes als Motiv tatkräftiger Arbeit beraubt wird. Denn nichts könnte den Feinden der Friedensbewegung und der Religion willkommener sein, als der Versuch der beiden auf biblischem Standpunkt stehenden Glaubensgemeinschaften, sich das Recht auf die Friedensarbeit gegenseitig streitig zu machen. Das Christentum hat ein solches Recht oder vielmehr eine solche Pflicht, genau so gut wie wir, solange unsere Propheten, unsere Psalmen, unsere Weisheitssprüche auch die seinen sind. Aber freilich: nur dann kann das Christentum seine geschichtliche Aufgabe auf dem Felde der Völkerverständigung lösen, wenn es sich seiner altbiblischen Grundlage bewußt bleibt und die oben erwähnte Frage Baumgartens beantwortet durch den Ruf: Zurück zum staatsfreudigen, rechtsfreudigen und tatenfreudigen Alten Testament!

IV. Völkerbundsentwürfe des Mittelalters und der Neuzeit.

Daß das Judentum der Völkerbundsbewegung grundsätzlich freundlich gegenüber stehen muß, haben wir erkannt. Aber daraus folgt keineswegs, daß es durchweg die Formen billigen muß, in denen der Gedanke der Völkerverständigung seinen Niederschlag gefunden hat — und in unseren Tagen findet oder finden wird. Es gilt vielmehr, die verschiedenen Tendenzen, die in der Friedensbewegung zum Ausdruck gelangen, im Lichte des Judentums zu betrachten, ihre Motive auf ihren sittlich-religiösen Wert zu untersuchen. Ein Blick auf einige der wichtigsten Völkerbundspläne in Mittelalter und Neuzeit wird für diesen Zweck genügen und sowohl die besondere

[1]) Vgl. Jeschurun V 389 ff.

Färbung der jüdischen Friedensidee verdeutlichen wie die Erörterung ihrer Durchführbarkeit vorbereiten. Es dürfte auch dem weniger mit der Friedensbewegung vertrauten Leser von Interesse sein, sich davon zu überzeugen, daß der Gedanke an einen Völkerbund nicht etwa erst während des Krieges von manchen — meist deutschfeindlichen — Staatsmännern, u. z. nicht immer aus selbstlosen Beweggründen, aufgebracht worden, sondern in irgendwelcher Form unter den verschiedensten geschichtlichen Voraussetzungen hervorgetreten ist.

1. Das Mittelalter tritt einerseits das Erbe des altrömischen Imperialismus an. Andererseits wirkt in ihm die Idee eines Gottesstaates nach, die einer der gewaltigsten Kirchenväter zur Zeit des Zerfalles des Römerreiches entworfen hatte. So entstehen zwei Formen des Völkerbundgedankens: ein weltlicher Imperialismus mit dem Kaiser als oberste Spitze, ein kirchlicher unter der Leitung des Papstes.

Den weltlichen Imperialismus vertritt kein geringerer als der große Florentiner Dante. Nach seiner Schrift „Über die Monarchie" ist „der Friede der Weg, auf welchem die Menschheit ihrer idealen Bestimmung entgegengeht[1])". „Gut und vortrefflich verhält sich, was sich nach Gottes Absicht verhält. Und Gottes Absicht entspricht es, das alles, soweit es innerhalb der Grenzen seiner Natur es vermag, Gott ähnlich werde; denn es heißt: „Wir wollen einen Menschen machen nach unserem Ebenbilde". Aber die Menschheit wird Gott um so ähnlicher, je mehr sie eine Einheit ist; denn es heißt: „Höre, Israel, der Herr, dein Gott (so!), ist einer!" „Also ist die Menschheit dann Gott am ähnlichsten, wenn sie einem Fürsten untersteht" (De mon. I 8). Dieser Fürst ist der Kaiser. Er gebietet über den Erdkreis. Er bindet die Herrschaften, die über den einzelnen Völkern eingesetzt sind, durch sein höchstes Gesetz und seine höchste Richtermacht[2]).

---

[1]) Redslob, das Problem des Völkerrechts (1917) 74 f.; Kelsen, die Staatslehre des Dante Alighieri (1905) 60.

[2]) Redslob a. a. O. 76.

Ganz anders ist die Theorie der großen Kirchenfürsten. der Papst ist nach ihnen der Herr über Kaiser und Könige. Er hat die höchste Gesetzgewalt; sein suveränes Gebot regiert jede Obrigkeit. Er ist der oberste Richter, sein Urteil regelt die Streitigkeiten der weltlichen Mächte. Er vergibt alle Macht; der Kaiser selbst hat sein Amt vom Papst zu Lehen und schuldet ihm deshalb Gehorsam und Treue. Ist doch der Staat ohne sittlichen Charakter, ein gottloses Regiment. Erst durch seine Unterwerfung unter die Kirche, durch seine Eingliederung in die göttliche Ordnung empfängt er seine Weihe[1]).

So merkwürdig es zunächst erscheinen mag: die religiöse Theorie der Päpste steht uns als Juden ferner als die weltliche des Dichters. Die Bibel ersehnt die Vereinigung der Menschen im Glauben an einen Gott — nicht ihre äußere Verbindung zu einer Zwangskirche. Sie fordert im eigenen Staate (nicht bei allen Völkern) das, was man Theokratie genannt hat: die Unterordnung des Herrschers unter den geoffenbarten Willen Gottes, aber nicht die Herrschaft eines Priesters[2]). Sie weiß nichts von der „Gottlosigkeit" des Staates. Sie wünscht den Weltfrieden — aber nicht die Zusammenfassung der Kräfte einer Religionsgemeinschaft zur Bekämpfung der übrigen[3]).

Näher steht uns Dantes von tiefster Friedenssehnsucht durchgezogenes Ideal, wiewohl auch er den Anspruch des Staates auf Freiheit von der Suprematie des Papsttums nicht

---

[1]) Redslob a. a. O. 86 f,

[2]) Vergl. die Arbeit meines sel. Vaters über das Königtum nach biblisch-talmudischer Auffassung im Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft XI 115 ff.

[3]) Es muß natürlich auch dahingestellt bleiben, wie weit bei den Friedensbestrebungen der Päpste neben wirklicher Friedenssehnsuch das Interesse der Kirche beteiligt war. Natürlich träfe etwa einen Gregor XIII. kein Vorwurf, wenn er wirklich, wie es Goethe, Tasso I 4, voraussetzt, Streitigkeiten mit christlichen Fürsten vermieden hätte, um Heiden und Ketzer bekämpfen zu können. Aber der Verdacht des klerikalen Egoismus konnte dazu führen, daß einem Faust (II. Teil 4) der Gedanke, „in einer frisch geschaffenen Welt Fried' und Gerechtigkeit zu vermählen" sehr „pfäffisch klingt".

widerspruchslos hat durchführen können[1]). Man mag die Ableitung des Glaubens an eine Menschheit vom Glauben an einen Gott, in der Dante mit manchen neueren jüdischen Theologen zusammentrifft, für zwingend halten oder nicht. — Geist vom Geist der Bibel ist die Überzeugung, daß die Menschheit durch ihre Einigung Gott näher kommt[2]). Aber Einigung ist nicht volle Vereinheitlichung in einem Zwangsstaat. Die beiden Ideen des Altertums die imperialistische und die kosmopolitische, treffen bei Dante in eigentümlicher Verbindung zusammen. Ihm ist „die Welt Vaterland, wie den Fischen das Meer“[3]). Wir haben als Juden an Dantes Plan nicht zu bemängeln, daß sich seit den großen Entdeckungen des 15. Jahrhunderts die politische Zusammenfassung der bewohnten Erde als Unmöglichkeit erwiesen hat. Wohl aber widerspricht seine Vorstellung auch innerhalb der Grenzen ihrer Durchführungsmöglichkeit dem, was den eigentümlichen Charakter der jüdischen Zukunftshoffnung ausmacht: der Anerkennung der Selbständigkeit friedlich nebeneinander bestehender Staaten.

2. Ein neuer Gedanke tritt bei Sully, dem Minister des französischen Königs Heinrichs IV. (um 1600), zutage. Er vertritt nicht mehr die Oberherrschaft eines Staates, der somit an Stelle des Kaisertums treten solle, sondern den Gedanken des europäischen Gleichgewichts. Aber um es herzustellen, muß die Karte Europas gründlich verändert werden. Vor allem muß das Haus Habsburg, daß seit 1519 in seinen Besitzungen die Sonne nicht untergehen sieht, den größten Teil seiner Macht verlieren. Und wenn auch Frankreich nicht geradezu an seine Stelle treten soll, so ist doch nur zu

---

[1]) Kelsen a. a. O. 98 und über Dantes Friedensliebe S. 60.

[2]) Ganz in unserem Sinne schreibt Redslob 80: Wie hoch steht das unserreichbare Ideal jeder alten Zeit über manchen Leitgedanken moderner Politik! Und wieviel können spätere Geschlechter aus einer Weltauffassung lernen, die, von den edelsten humanitären Gedanken erfüllt, im Grunde, wenn auch nicht in der Form, die höchste Vollendung des staatlichen Lebens repräsentiert.

[3]) Kelsen a. a. O. 64.

deutlich, daß Sullys Gebieter, Heinrich IV., „die Wage des Gleichgewichts in Händen halten, Schiedrichter Europas sein"[1]) soll.

Immerhin: offiziell wenigstens wird hier mit dem Imperialismus und Kosmopolitismus gebrochen, ein Bund frei nebeneinanderlebender Vöker gefordert. Und auch der klerikale Charakter des miltelalterlichen Völkerbund-Gedankens ist insofern gemildert, als der Bund als solcher das Bestehen mehrerer christlicher Bekenntnisse innerhalb seiner Staaten nicht beanstanden, sondern jedem einzelnen Staat es überlassen soll, welches er dulden, welches er verbieten will.

Nun soll in unserem Zusammenhang nicht die Frage in den Vordergrund treten, ob die Theorie vom Gleichgewicht ehrlich gemeint war oder nur (ganz ähnlich wie in unserem Jahrhundert) dem Interesse des eigenen Staates an der Schwächung des mächtigeren Nachbarn ein idealistisches Mäntelchen umhängen sollte. Wichtiger ist die Schwierigkeit, die nach dem Wegfall des imperialistisch-klerikalen Bandes notwendig entsteht: welches ist denn jetzt die Gewalt, die die Völker zusammenhält? Mit einer Anleihe bei der älteren Anschauung antwortet Sully: der Kampf gegen die Türken, deren Reich ja damals wenige Meilen östlich von Wien seine Grenzen fand. Eine ausreichende Antwort ist das natürlich nicht. Unterschätzte Sully die partikularen Motive der Völker oder hielt er gegebenenfalls die Macht des allerchristlichsten Königs für groß genug, um — vielleicht nicht ganz ungern die aus dem Gleichgewicht geratene Wage wieder in Ordnung zu bringen?

3. An diese Lücke knüpfen die sog. utilitaristischen Systeme an, aus denen ich hier nur das älteste, das des Abtes St. Pierre, herausgreife[2]). Auf Sully bezugnehmend, sieht er einen europäischen Staatenbund von 24 Genossen vor, dem alle größeren und kleineren Staaten des Erdteils

[1]) Redslob 134 f., dem ich auch im nächsten Absatz folge.

[2]) Vgl. Redslob a. a. O. 169ff.

angehören müssen: nötigenfalls werden Beitritt und Unterordnung unter die (teilweise unabänderlichen) Bundesgesetze mit Waffengewalt der Bundesgenossen erzwungen. Daß die Bundesgewalt dem einzelnen Staat überlegen sein wird, liegt auf der Hand; und daß mehrere Großstaaten sich gemeinsam dem Bundeswillen widersetzen werden, hält St. Pierre für ausgeschlossen. Denn die Überwindung jedes Krieges durch den Zusammenschluß zum Bunde bietet jedem Teilnehmer außerordentlichen Vorteil: „die Lasten mindern sich; der Handel dehnt seine Kreise; der Reichtum wächst; die Staaten erlangen eine Festigkeit wie nie zuvor. Das System des ewigens Friedens wirbt für sich selbst; der Vorteil, den es bietet, entgeht nur einem verblendeten Auge“.

Die Motivierung ist für uns um so wichtiger, da sie offenbar abtrennbar ist von dem Entwurfe St. Pierres: der unbewaffnete Friede bietet in jedem Falle, auch ohne die Einrichtung eines Völkerbundes, der Menschheit als Gesamtheit mehr Vorteile als Rüstungen und Krieg. Wenn trotzdem die Kriege seit St. Pierre an Häufigkeit und namentlich an Schrecken eher zu- als abgenommen haben, so beweist das einen Fehler in seiner Rechnung. Und der liegt auf der Hand. Es ist der Fehler des Sokrates, der meinte, man brauche die Menschen nur logisch davon zn überzeugen, daß gut handeln und nützlich handeln dasselbe sei — und sie würden sich alle den Gesetzen der Sittlichkeit unterwerfen. Der weitaus größte Teil der Menschen denkt nicht daran, auf einen persönlichen Vorteil zu verzichten, den er sich in Formen Rechtens verschaffen kann — auch wenn er dadurch der Allgemeinheit schadet. Konnte danach von einem Manne wie Friedrich dem Großen erwartet werden, daß er eine günstige Gelegenheit zur Vergrößerung seines Staates vorbeigehen ließ, weil der Krieg Gesamteuropa Schaden brachte? Und konnte gar bestimmt darauf gerechnet werden. daß alle Mitglieder des Völkerbundes so viel Idealismus oder vielmehr Sinn für den gemeinen Nutzen aufbringen werden, um ihre ganze Kraft gegen jeden Friedensstörer

selbstlos einzusetzen? Solche Interventionen, wie St. Pierre sie sich denkt, sind freilich im Laufe der Geschichte vorgekommen: im 19. Jahrhundert unter der Herrschaft der Heiligen Allianz, die jede Volkserhebung zu unterdrücken suchte, — aber weniger im allgemeinen Interesse der Völker, als in dem sehr egoistischen der Monarchen, die ihre Kronen bedroht fühlten. Und der Verlauf dieser Einmischungen führt auf einen zweiten Fehler St. Pierres: es hat sich trotz größter Bemühung als ganz unmöglich erwiesen, Europa auf eine bestimmte, zufällig gegebene geschichtliche Lage endgültig festzulegen. Mag ein Völkerbund die Grenzen seiner Mitglieder bestimmen wie er will — infolge der natürlichen Verschiebungen der Volkszahl und der wirtschaftlichen Verhältnisse wird es stets zu berechtigtem Verlangen nach Neuordnung an dem einen oder anderen Punkte kommen. Und wenn diese Neuordnung nicht vom Geiste des Rechtes getragen ist, wird es stets Völker geben, die nicht nach dem Nutzen, sondern nach ihrer Ehre fragen und, wie gegen die Heilige Allianz, für ihre Ansprüche zu kämpfen und zu siegen wissen werden.

Der Fehler St. Pierres, der nur „vernünftige" Motive kennt und der Macht des untervernünftigen Egoismus so wenig gerecht wird wie dem Recht des übervernünftigen Idealismus, liegt also eben an dem Punkte, an welchem er über das Mittelalter hinauszugehen sucht. Dieses nahm seinen Ausgangspunkt von den Einzelmenschen und suchte sie zur Einheit zusammenzuschließen, die für diese Betrachtungsweise eine ideale Forderung bedeutete. St. Pierre geht über die Einzelmenschen hinweg und verzichtet auf die Anrufung eines jeden Idealismus: er kennt nur Staaten und ihre „vernünftigen" Interessen. Er vergißt, daß die Hingabe des Bürgers an den Staat und die gerechte Würdigung des Interesses der Einzelstaaten durch die Leiter der Bundesbehörde hohe ethische Eigenschaften zur Voraussetzung hat — ein dauernder Friede also, wie es der prophetische Messianismus festhält, die sittliche Läuterung der Menschheit zur Vorbedingung haben muß.

4. Die großen Denker und Dichter der deutschen Aufklärung stellen sich bewußt oder unbewußt die Aufgabe, der Naturreligion der Humanität die Funktionen zuzuweisen, die das Mittelalter dem Christentum gegeben hatte. Wenn im Zauber der Freude alle Bande der „Mode" fallen und alle Menschen Brüder werden, wenn Christ und Jude, Grieche und Skythe in erster Reihe Menschen sind, und reine Menschlichkeit alle irdischen Gebrechen sühnt — wie sollte sie da nicht auch von dem Fluche des Krieges befreien? In der Tat geht Herder[1]) soweit, den Krieg ja, den Staat als Schöpfung des Krieges, zu verwerfen und vom Fortschritt der Humanität oder, was für ihn dasselbe bedeutet, des Glaubens Christi (nicht des Glaubens an Christus) ein Zeitalter des Friedens zu erwarten. Auf dem Glauben an die fortschreitende Humanisierung der Menschheit beruht auch diejenige Vorstellung, die der biblischen am nächsten steht: die Vorstellung Kants[2]).

Kant ist überzeugter Gegner des Militarismus. „Die moralisch-praktische Vernunft in uns spricht ihr unwiderrufliches Veto aus: es soll kein Krieg sein." Aber er verwirft sowohl die imperialistische wie die kosmopolitische Form der Völkerverbindung. „Die Natur will es anders. Sie bedient sich zweier Mittel, um die Völker von der Vermischung abzuhalten, der Verschiedenheit der Sprachen und der Religion, die . . . zum Einverständnisse in einem Frieden leitet, der nicht, wie jener Despotismus (auf dem Kirchhofe der Freiheit), durch Schwächung aller Kräfte, sondern durch

---

[1]) Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit IX 4 Goethes Befürchtung (Ital. Reise II - Bd. 27, 16 in Cottas Jubiläumsausgabe,) nach der Erfüllung des schönen Traumwunsches der Menschheit werde die Welt ein großes Hospital und einer des anderen humaner Krankenwärter sein, findet darin ihre Erklärung, daß Herders weiche, fast weibliche Natur, wie sie jetzt Kühnemann dargestellt hat, dem Heroismus des Kriegers nicht gerecht wurde, den der Dichter des Götz und Egmont zu würdigen wußte.

[2]) Die Seitenzahlen beziehen sich auf die Schrift „Zum ewigen Frieden" (1795) in Kirchmanns Ausgabe.

ihr Gleichgewicht hervorgebracht und gesichert wird" (181 f). Schon heute, meint Kant, können gewisse „Präliminarartikel" zur Geltung gebracht werden: insbesondere, daß kein Staat gegen den Willen seiner Bewohner soll „erworben" werden können, daß stehende Heere abzuschaffen, gewalttätige Einmischungen in die Verfassungen fremder Staaten zu unterlassen und Formen der Kriegführung, die das Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen, wie Anstellung von Meuchelmördern oder Vertragsbruch, nicht anzuwenden sind (150 ff.). Erst später können die „Definitivartikel" in Kraft treten, für welche die Menschheit heute noch nicht reif zu sein scheint: 1) Die Verfassung in jedem Staat soll „republikanisch" (d. h., wie des näheren erläutert wird, nicht despotisch, aber auch nicht demokratisch) sein; 2) Das Völkerrecht soll auf einen Förderalismus freier Staaten gegründet sein; 3) Jeder Mensch soll in jedem Staate (zwar kein Gastrecht, aber) ein Besuchsrecht haben (159 ff.).

Die Bedeutung des Kantischen Entwurfs liegt unseres Erachtens nicht nur in seinem ethischen Gehalt, so herzerfreuend auch berührt, was er S. 185 ff. gegen die alte, von Treitschke wieder aufgewärmte Sophistenmoral oder vielmehr -unmoral zu sagen weiß. Noch wichtiger ist uns die psychologische Grundlegung. Was St. Pierre übersah (aber z. B. schon Bentham nicht verkannte), kommt hier zu klarem Ausdruck: daß ein ewiger Friede nicht auf den bloßen Utilitarismus gegründet sein kann, sondern sittliche Bildung voraussetzt. Ein Wort des Neuen Testaments wendet Kant (195) so: „Trachtet allererst nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft[1]) und nach seiner Gerechtigkeit (von Kant gesperrt), so wird euch euer Zweck, die Wohltat des ewigen Friedens, von selbst zufallen." Aber Kant geht noch einen Schritt weiter. Er fragt S. 173 ff. nach einer Gewähr oder Garantie des ewigen Friedens. Er

---

[1]) D. h., wie für den Laien bemerkt sei, der unser sittliches Handeln richtig und allgemeingültig bestimmenden Vernunft.

fühlt wohl, daß schon die rechtswidrige Gesinnung eines Einzelnen die Durchführung der Friedensidee gefährden kann: wer gibt uns also die Sicherheit, daß wir trotzdem auf sie hoffen dürfen? — Kant antwortet: „Nichts geringeres als die große Künstlerin Natur, (die) bei Erwägung ihrer Zweckmäßigkeit im Laufe der Welt, als tiefliegende Weisheit einer höheren Ursache Vorsehung genannt wird.“ Sie hat nämich 1) für die Menschen in allen Erdgegenden gesorgt, 2) sie durch Krieg allerwärtshin getrieben, 3) sie durch ebendenselben in gesetzliche Verhältnisse zu treten benötigt. Der Krieg dient also der Natur dazu — daß er sich selbst aufhebe, indem er die nach Kant den Frieden begründende „republikanische“ Verfassung herbeiführt; ferner wirkt die naturgegebene Verschiedenheit der Sprachen und Religionen dem schädlichen Despotismus entgegen, und der egoistische Handelsgeist ist an der Ausrottung des Krieges interessiert. — Aber hat wirklich, wie Kant (und nach ihm Wilson) annimmt, die republikanische Verfassung immer friedensfördernd gewirkt[1])? Und so gewiß der Weltkrieg die wirtschaftlichen Motive des Pazifismus ungemein verstärkt hat, ist nicht gerade durch den „Handelsgeist“ im Laufe der Geschichte der Friede mehr gefährdet als gesichert worden? Eine Garantie, wie Kant sie verlangt, kann also aus seinen Erwägungen nicht gewonnen werden; und darum ist uns seine Fragestellung wertvoller als seine Lösung. Die Antwort der Bibel ist an früherer Stelle gegeben. Was den Propheten die — dem heidnischen Altertum fehlende — Gewißheit einer friedlichen Zukunft der Menschheit gab, ist der Gedanke, daß der Krieg von der Vorsehung nicht (auch nicht, wie Kant annahm, als technisches Mittel zur Herbeiführung des Fortschritts) gewollt ist, sondern dem Geiste der Gerechtigkeit widerstrebt, der nach Gottes Willen auch das Verhältnis der Völker bestimmen soll. Denn so gewiß sie ihren Gott auch in Natur und Geschichte fanden: sein Wille offenbarte sich

---

[1]) Dagegen auch Redslob 213.

ihnen nur im Erlebnis eigener Offenbarung und in den heiligen Schriften der Vorzeit. Das „Trachten nach der reinen praktischen Vernunft“, das Kant die Vorbedingung für die Friedensarbeit schien, würde ihnen nicht genügt haben, aber auch nicht das Trachten nach einem Himmelreich in dem Sinne, wie es das Urchristentum verstand, nach einer reinen, dem Staatsleben abgekehrten Innerlichkeit. Trachtet nach Gottesfurcht, würden sie gelehrt haben, nach Ausübung des Rechtes — nicht als einer von Menschen ausgeklügelten Konstruktion, sondern als des letzten Sinnes des Weltgeschehens überhaupt, dann wird der ewige Friede euch werden!

Kants Idee vom ewigen Frieden scheint uns also einer Ergänzung zu bedürfen — an eben dem Punkt, an welchem seine Lebensanschauung überhaupt eine Weiterbildung erfordert und auch gefunden hat. Dem Sohne der Aufklärungszeit ist Religion nur ein Erzeugnis der „praktischen Vernunft:“ Männer wie die Schleiermacher, Eucken, James haben erwiesen, daß sie eigene Werte besitzt und in eigenen Tiefen des Gemüts wurzelt. Und ebensowenig würdigt Kant ausreichend den Anteil, den die Religion an der sittlichen Bildung des Menschen nimmt, auch die Höchststehenden nicht ausgenommen: hat man doch den ethischen Grundzug des Kantischen Denkens mit — den Nachwirkungen der Frömmigkeit puritanischer Vorfahren ganz einleuchtend in Zusammenhang gebracht. Ein Mann von der sittlichen Kraft Friedrich Wilhelm Försters, der sich von den Anschauungen der sogenannten ethischen Kultur zu dem bestimmten Glauben an die nnentbehrliche Mitwirkung der Religion im Erziehungswesen durchgerungen hat, zeigt deutlich, daß die Korrektur des Kantischen Standpunkts von dem der Propheten aus nicht „Reaktion“ ist (so wenig wir übrigens solchen Vorwurf zu scheuen hätten), sondern Fortschritt. Ich habe leider Försters Schrift über den Anteil des Judentums an der Friedensbewegung nicht benutzen können, bin aber seiner Übereinstimmung sicher in der Überzeugung, daß der sitt-

liche Fortschritt der Menschheit sich auf die Gesinnung gründen muß, die die Bibel „Gottesfurcht“ nennt, die Gesinnung, deren sich Josef als vermeintlicher Heide seinen wehrlosen Brüdern gegenüber rühmt (Gen. 42, 18), die in den Psalmen (etwa im Hallel 117, 4), aber auch in der griechischen und römischen Literatur auf die der jüdischen Anschauung nahestehenden Nichtjuden Anwendung findet. Sie fordert keinen dogmatischen oder rituellen Anschluß an das Judentum, aber die Ethik der Noachidengesetze: die Achtung der Rechte aller Gottesgeschöpfe als Gottes Willen. Und solcher religiös gegründeter Sittlichkeit bedarf die Menschheit im Zeichen des Völkerbunds dringender als Kant ahnen konnte. Denn ohne uns hier auf Einzelheiten völkerrechtlicher Technik einlassen zu können, soviel steht außer Zweifel, daß die neue Organisation weniger auf politischer, als auf wirtschaftlicher Grundlage (nach dem Vorbilde und in Ausbau bestehender Organisationen, wie etwa des Weltpostvereins) beruhen, ein Menschenbund, kein bloßer Staatenbund werden wird. Ein solches System fordert aber nicht nur von seinen Leitern eine ganz besondere Höhe der ethischen Durchbildung, sondern es setzt auch bei den einzelnen jenes Maß des Verantwortungsgefühls und der Pflichttreue voraus, ohne das nach dem schönen Nachweis des Lehrers der Philosophie an einer unserer technischen Hochschulen[1]) die sichere Durchführung moderner technischen Betriebe größten Maßstabes gar nicht möglich ist; sie fordert aber auch das Verschwinden dessen, was der gleiche Denker kurz vor dem Kriege die „halbfeindliche Neutralität“ der Beamten eines Dienstzweiges gegen die anderen genannt hat, des verständnislosen Bestehens auf der Durchführung der eigenen Aufgabe ohne Einblick in die des anderen — u. z. im Bereich der ganzen Weltwirtschaft! Der Weltbund hat somit nicht nur Völkerverständigung, sondern Völkerverständnis zur Voraussetzung: und wir Deutschen haben zu

[1]) Goldstein, Die Technik (1912), namentlich S. 29.

unserem Schrecken erfahren, daß hierzu das gründliche Vokabellernen nicht genügt — solange ein einseitiger Machtwille uns hindert, uns in das Empfinden fremder Völker zu versetzen, ihr Leid aus unserem Leid zu verstehen, wie das biblische Gesetz über den Fremdling es verlangt (s. o.). — Ich habe von fest überzeugten Pazifisten gehört, daß auch der Dauerfriede, dessen Herannahen sie bestimmt erhoffen, für die Menschheit neben starker Erleichterung auch ernste Verwicklungen und peinlichen Zwang bringen werde. Je deutlicher man sich seine Durchführungsmöglichkeit vorzustellen sucht, um so weniger kann man zweifeln, daß er nur dann als ein Segen wird empfunden werden können, wenn die Menschheit vom Willen zur Menschlichkeit getragen wird.

Kann aber danach schon heute mit der Arbeit am Völkerbund begonnen werden? Davon in einer Schlußbetrachtung!

V. Die Arbeit am Völkerbund.

Unser Überblick über die wichtigsten Darstellungen der Völkerbundsidee hat uns an die Schwelle der neuesten Zeit geführt und scheint der Weiterführung durch das 19. und 20. Jahrhundert nicht zu bedürfen. Denn so gewiß die Gedanken, die heute Fried, Schücking, Redslob, Zorn und Sinzheimer vorschweben, technisch über diejenigen St. Pierres und Kants hinausgehen (wir verweisen auf den Schluß unserer vorigen Betrachtung), neue Weltanschauungen treten in ihnen nicht zu Tage. Und das gilt durchaus auch von der sog. proletarischen Friedensbewegung, die augenblicklich in Rußland und Deutschland zu besonderer Bedeutung gelangt ist. Nach ihrem Motiv betrachtet, ist sie sowenig eine Friedensbewegung, wie der Zusammenschluß der kirchlichen Organisation im Mittelalter zu gemeinsamer Bekämpfung der Ungläubigen: sie hebt den Streit zwischen Mensch und Mensch nicht auf, sondern ersetzt nur die Schranken der Nationalität durch solche — wir dürfen auch hier sagen — des Glaubens: durch die Scheidung zwischen den Bekennern

und Leugnern der „rechten Lehre“ innerhalb und außerhalb der Bekenntnisgemeinschaft. Möge der Menschheit und insbesondere unserem deutschen Vaterlande das schwere Schicksal erspart bleiben, erst aus furchtbarem Kampfe lernen zu müssen, daß die sozialen Gegensätze so gut wie die politischen nur überbrückt werden können, wenn auch im gesellschaftlichen Leben der *Rechtsgedanke* des Judentums die Gewalt, von welcher Seite sie auch geübt werde, überwindet!

Können und dürfen nun wir Juden heute mitarbeiten an den Bestrebungen, diesem Rechtsgedanken im Völkerleben zum Durchbruch zu verhelfen?

Die Frage kann nur der *praktischen* Arbeit gelten. Daß der Jude diese wie jede andere Frage der Lebensanschauung im Lichte seines Glaubens zu *betrachten* berechtigt und verpflichtet ist, bestreitet niemand. Uns interessiert das Problem als solches: דרש וקבל שכר Und in einer Zeit, in der an Stelle naiver Gebundenheit ein schrankenloser Radikalismus zu treten droht, ist es Pflicht der Religion, deutlich auszusprechen, was ihr an der augenblicklich zurückgedrängten Lebens- und Staatsbetrachtung fehlerhaft erschien, zugleich aber dem Idealismus gerecht zu werden, den sie enthielt, und zu zeigen, welche neuen Betätigungsfelder ihm geboten werden können. Als kleiner Beitrag zu dieser Aussprache, die sich unbedingt auch auf die soziale Frage erstrecken muß, wird unsere Untersuchung vielleicht gelten dürfen.

Aber „lernen, lehren, üben“ — das sind Begriffe, die der Jude ungern voneinander trennt. Wir „schwärmen“ nicht gern für eine Idee: wir suchen für sie zu arbeiten. Ist das in diesem Falle aber möglich?

Kein Zweifel: wenn es möglich ist, dann erst seit kurzem. Der jüdische Staat des Altertums hat eine ebenso militaristische Politik geführt und führen müssen wie seine Nachbarstaaten. Im Mittelalter fehlte den Juden jeder Einfluß auf die Politik — und das Mittelalter hat für die Juden lange, gar lange gedauert. Inzwischen ist aber die Welt im allgemeinen der Friedensidee weit näher gerückt, als wir in Deutschland gewußt

haben. Unser Vaterland selbst ist durch das Leiden des furchtbaren Krieges für den Verständigungsgedanken reifer geworden: der Speer scheint die Wunde zu heilen, die er geschlagen. Auch wenn — was die Vorsehung verhüte — ein Gewaltfriede augenblicklich in Deutschland die innere Zustimmung zur Herbeiführung eines dauernden Friedenszustandes nicht aufkommen lassen sollte, grundsätzlich wird man pazifistischer gesinnt sein. Sollen wir müßig stehen, wenn die Friedensfreunde dies Ergebnis — das einzige erfreuliche des traurigen Ringen — auszuwerten suchen für die Gesundung der deutschen Volksseele?

Man hat es gefordert; denn der ewige Friede sei, solange nicht alles Böse aus der Welt ausgerottet ist, unmöglich. Und Mitarbeit an Unmöglichem zu verlangen, widerstreite dem Geiste des Judentums, dessen Anforderungen an unser Fühlen und Handeln schwer, aber nie undurchführbar seien[1]).

Den Zusammenhang zwischen dem sittlichen Fortschritt und dem ewigen Frieden verkennen auch wir nicht. Die Zeit, in der die prophetische Hoffnung sich erfüllt, daß volle Gerechtigkeit im Leben der Völker wie der Menschen herrsche, scheint auch uns nach menschlichem Ermessen weit entfernt. Ist aber darum die Bekämpfung des Glaubens an das Recht der Gewalt weiter nichts als die Förderung einer Utopie?

Ich glaube, wir dürfen das Problem weiter fassen. Ist es denn richtig, daß das Judentum nie Unmögliches von uns verlangt? „Reinheit der Hände und des Herzens" — ist das ein Kranz, der sich im Spazierengehen erreichen läßt? Was unseren Größten nach dem Zeugnis der Bibel nicht „möglich" war — sollten Zwerge dessen fähig sein?

Aber das weiß mein verehrter Gegner natürlich auch. Es ist ihm gewiß auch bekannt, daß neuere Untersuchungen zwischen zwei Arten der Unmöglichkeit unterscheiden. Kein Arzt wird sich bemühen, einen zweifellos Verstorbenen wieder ins Leben zurückzurufen. Das ist „unmöglich". Ebenso un-

---

[1]) Wohlgemuth, Der Weltkrieg im Lichte des Judentums 133.

möglich ist aber, daß an irgendeinem Tage (sagen wir: am 1. Januar 1919) in ganz Deutschland kein Mensch stirbt. Wir wissen nicht, wer sterben wird; aber niemand von uns zweifelt, daß an diesem Tage eine große Anzahl von Todesfällen in jeder deutschen Großstadt erfolgen wird. Ich will in diesem Falle von einer statistischen Unmöglichkeit sprechen. Angenommen nun, eine ärztliche Komission arbeite darauf hin, nach Möglichkeit das Vorkommen von Todesfällen im ganzen Jahr 1919 zu vermeiden. Falls sie sich mit Näherungsergebnissen zufrieden gibt, könnte ihre Tätigkeit nicht als utopisch gelten, sondern von größtem Segen werden — wie unter der gleichen Voraussetzung unser Streben nach Sündenfreiheit[1]). In dieser Begrenzung gilt das Wort: Den lieb' ich, der Unmögliches begehrt!

In gleichem Sinne muß es auch von den Friedensbestrebungen gelten, auch für den, der die Schwierigkeiten der Friedensarbeit noch erheblich höher einschätzt als ich selbst es tue. Das erste der Noachidengebote ist: Gerichtshöfe einzusetzen. Unsere Weisen haben mit seiner Formulierung nicht gewartet, bis sie sicher sein konnten, daß jeder Richter gerechtes Urteil spricht und jeder Verbrecher sich dem Spruch fügt. Ein Gerichtshof ist immer besser als Gewalt. Und ich wage zu bekennen, daß unter dies für alle Menschen geltende Gebot die Verpflichtung zur Einrichtung obligatorischer Schiedsgerichte, wenn nicht juristisch (worüber mir kein Urteil zusteht), so doch moralisch zu fallen scheint. Und wenn es einem Schiedsspruch gelänge, auch nur einen Krieg zu vermeiden oder seine Ausdehnung zu begrenzen, — schon das genügte, um zu zeigen, daß der Pazifismus mehr ist als eine unfruchtbare Utopie!

Es kann nicht meine Aufgabe sein, Richtlinien für die jüdische Friedensarbeit im einzelnen zu bezeichnen. Sie wird — stets unter Berücksichtigung der besonderen Ver-

---

[1]) Denn daß es sich auch hier um „statistische Unmöglichkeit" handelt, ist leicht zu zeigen.

hältnisse — getragen sein müssen „von jenem Glauben, der sich stets erhöhter bald kühn hervordrängt — bald geduldig schmiegt!“ Aber noch ein Einwand sei zum Schluß gestreift. — Sollen und dürfen wir Juden die wenigen Kräfte, die wir haben, an Aufgaben setzen, die außerhalb des Kreises der eigenen Gemeinschaft liegen, die von anderen ebensogut gelöst werden können? Sollten wir nicht vor allem unser Können zusammenraffen zur Stärkung der religiösen Gesinnung in der eigenen Mitte und zur Lösung der Volksaufgaben, die das neuerstehende Gemeinwesen im Lande der Väter an uns stellt?

Man schelte das nicht nationalen Egoismus. Den Vorwurf verdienen wir Juden nicht — vielleicht zu wenig! Von zu vielen unsererer bedeutenden Persönlichkeiten gilt das Wort des Hohen Liedes: Meinen Garten hab' ich nicht gepflegt! Und gilt das Wort Hillels: „Wenn ich nicht für mich bin — wer denn?“ nicht gerade auch von Völkern?

Und doch: wir müssen Hillels Wort weiter lesen: „Und wenn ich nur für mich bin, was bin ich dann!“ Das ist nicht modern ausgeklügelter Missionsgedanke: das ist biblische Lehre!

Es war am Ende des babylonischen Exils. Mit wuchtigen Hammerschlägen zertrümmerte Kyros den Bau des asiatischen Großreichs. Auch die Juden wurden frei. Unsagbarer Jubel schwellte ihre Brust. Hatten nicht die Heiden, hatten nicht die Schwachgläubigen in der eigenen Mitte gemeint, Gott habe sein Volk verlassen, seinen Untergang beschlossen! Und nun die herrliche Wiederherstellung seines Rechtes, das Zeichen der ewigen göttlichen Liebe! Zweifeln wir, daß es auch damals viele gab, die vor den Sonderaufgaben und Hoffnungen der eigenen Gemeinschaft den Blick verloren für die Welt und ihre Sorgen?

Aber an eben diese wendet sich das Gotteswort, das mehr als bloße Wiederherstellung verheißt. „Zu wenig ist mir's, daß du mir Knecht seiest, aufzurichten die Stämme Jakobs und die Gefangenen Israels zurückzuführen: ich mache dich

zum Lichte der Völker, daß mein Heil reiche bis ans Ende der Erde!“

Klingt diese Mahnung nicht auch an uns? Und müssen wir Hillel nicht zu Ende zitieren: „Wenn nicht jetzt — wann denn?“

Der große Leidens- und Sühnetag der Menschheit ist zu Ende. Zitternd in Schwäche und Scham steht sie vor dem Richter. Vorbereitet ist sie, einzustimmen in den jüdischen Ruf der Einheit, auf dem Dantes Völkerbundgedanke beruht. Die Schüler kommen: „unser Lehrer, es ist Zeit, das Bekenntnis der Einheit abzulegen.“

Da tönt an uns das Wort Hoseas:
Das Schofar an die Kehle!



Literarische Notizen.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann, Berlin.

XXI.

Bezüglich der von mir in Heft 3/4 (S. 180) vorgeschlagenen Emendationen im Ramban gibt Herr J. Maarsen in der Holländischen Zeitschrift „Achawah“ 1918, Nr. 282, zwei Berichtigungen nach der éd. Lissabon 1489, denen ich gern meine Zustimmung gab und sie deshalb hier mitteile. — Im Ramban zu Lev. 7, 8 habe ich vorgeschlagen, das sinnlose משפחת הכהנים in משחת הכהנים zu ändern (nach Lev. 7, 35). Nun aber heißt es in ed. Lissabon משפט. Mit Recht bemerkt Herr M., daß diese LA. der meinigen vorzuziehen sei. Denn es mag letzteres Wort in משפ' abgekürzt worden sein, was irrtümlich משפחת gelesen wurde. Hätte ursprünglich משחת gestanden, so bliebe das פ unerklärt. — Im Ramban zu Lev. 19, 12 fand ich die Worte ושם נאמר וחללת unverständlich, und da das ושם sich auf Exod. 20, 7 bezieht, glaubte ich vielleicht dort לא תשא את statt וחללת setzen zu können.

Richtiger aber hat ed. Liss. תחלה statt ותחלת, und weiter וכן לא ינקה statt וכי לא ינקה, wonach die Erklärung der Ramban-Stelle nicht mit besonderen Schwierigkeiten verbunden ist.

Auch zu Exod. 13, 8 (zu den Worten בעבור זה וגו') begegnete ich einer unerklärlichen Ramban-Stelle. Dort wird eine Stelle aus 2. Sam. 12, 21 (בעבור bis ותבך) angeführt. Darauf folgt das sinnlose אינו בכלל. Herr Maarsen teilte mir auf Befragen mit, daß in ed. Liss. בגלל statt בכלל zu lesen ist. Danach sagt Ramban, daß an jener Stelle auch בעבור nicht wie בגלל (wegen) zu erklären ist. Wahrscheinlich hat er dort בעבור, wie Ibn Ganach in seinem „Wurzelwörterbuch", ed. Bacher S. 352, wie בעוד (während) gefaßt (nach 2. Sam. 8, 22).

XXII.

Barth in seinen „Etymologischen Studien" (Leipzig 1893) S. 22 bemerkt: „ה und ח wechseln miteinander in dem häufigen mischn.-talm. בעל כרחו „trotz seines Widerwillens, seiner Abneigung", dessen Identität mit dem arab. כרה schon erkannt ist". — In den aus Jemen stammenden Handschriften des Midrasch Haggadol steht auch immer כרהו mit ה' geschrieben (vgl. z. B. Mechilta de R. Simon b. Jochai S. 71 Z. 2 v. u. (בעל כרהן). Barth meint, daß in Jemen das ה wahrscheinlich durch Einfluß des Arab. bewahrt worden sei. Wir können aber noch zwei andere Beispiele anführen, bei denen in der Mischna-Sprache ein ח anstatt eines ה gesetzt wurde, wo dies von vielen nicht erkannt werden mag. Bei dem so oft vorkommenden Ausdruck פותח טפח wird zumeist das פ' als „Öffnung" gefaßt und von פתח „öffnen" abgeleitet. Indessen aber paßt diese Deutung an vielen Stellen ganz und gar nicht, vgl. z. B. Mischna Ohaloth XII, 1 und 6. Wenn wir ferner sehen, daß die Tosefta zumeist dafür פותי טפח hat, so erkennen wir darin das aram. פּוּתיא „Breite, Weite". Dennoch ist פותח = פותה und von פתה, weit sein, abzuleiten, dessen Hif'il auch im Hebr. (Gen. 9, 27) vorkommt. — In Pesachim 92b (und Parallelstellen) wird מנפח בית הפרם von Raschi mit מנפחו בפיו (er bläst es mit seinem Munde) erklärt. Die Ausführung dieses

Rates dürfte sehr schwer fallen. Leichter ist dies, wenn man מנפח = מנפה erklärt. In der Mischna Maaserot 5, 4 befindet sich in den Talmud-Ausgaben die LA. מנפה (ebenso im Talmud Beza 12b und Tosefta das. I, 20); dagegen hat die Mischna-Ausgabe (und and., vgl. Rabbinowitz) מנפח. Man sieht hier daß מנפח = מנפה ist. Das Wort bedeutet demnach entweder: „man siebt mit einem Sieb" oder wie in der Mischna in Maaseroth: „man schüttet (den Staub) von einer Hand in die andere". — Über die Differenz zwischen der in Pesachim vorgeschlagenen Untersuchung und der Mischna Ohaloth 18, 4 vgl. Tos. in Pesachim das. und Bechoroth 29a; eine Erörterung hierüber gehört in das halachische Gebiet. — Nachträglich fand ich, daß bereits R. Israel Lippschitz in seinem in der neuesten Wilnaer Mischna-Ausgabe gedruckten ausführlichen Kommentar zu Ohaloth 18, 4 (בועז 7) das מנפח בית הפרס nach dem מנפה in Beza 12b erklärt.



Ein verkanntes Wort.

Von Rabb. Dr. Joseph Cohn, Berlin.

Das im tanaitischen Schrifttum nicht selten vorkommende Wort מניקת wird allgemein als Saugheber erklärt, die bekannte umgebogene zweischenklige Röhre, die zur Entleerung von Fässern gebraucht wird. Zu dieser Annahme gelangte man offenbar, weil man es von ינק (saugen) ableitete. Diese Bedeutung des Wortes gilt als so unzweifelhaft feststehend, daß es zur Erläuterung anderer Bezeichnungen für Heber herangezogen wird. So von Alfâsi zu Eruwin 104a und R. Jeh. Barceloni in ס' העתים 146, 3 zur Erklärung von דיופי, das man für δίοποι sc. αὐλοί (Röhren mit zwei Öffnungen) hält, wofür jedoch j. Eruwin 26d דייביט (d. i. διαβήτης Doppelheber steht. Ebenso setzt Maimuni (ה' מ"א 12, 11) für נושתא, die talmudisch-aramäische Bezeichnung für Heber, מינקת כפופה.

Der Verfasser des Oruch identifiziert das ע"ז 58a erwähnte מניקת nach dem Vorgang des R. Hai zugeschriebenen Sed. Tohor.-Commentar zu Kelim IX, 2 mit נשתא und ארק, obwohl dies zwei ganz verschiedene Dinge sind, wie Al-Barceloni a. a. O. ausdrücklich betont.

Jedoch eine Betrachtung aller Stellen, wo מניקת vorkommt, lehrt uns, daß es die Bedeutung Heber nirgends hat und unmöglich haben kann. Meines Erachtens ist es ein uraltes semitisches Wort und dasselbe wie מנקית 2 M 25,29, wofür Targ. Onkelos מכילתא = מרה (Maß) setzt, und das syrische מנקיתא oder מניקיתא; es bedeutet Opferschale, Trinkbecher ohne Fuß und Schöpfbecher mit einem Henkel oder Griff und diente, wie der κύαθος und die κοτύλη, auch als Maßgefäß[1]).

Daß מניקת kein Heber sein kann, geht zunächst deutlich hervor aus Tôs. Demai III, 6 (ed. Z 49, 21), wo dem Chower untersagt ist, bei dem, der in Verdacht steht, daß er seine Maaßer-Pflicht nicht erfüllt, irgend etwas zu genießen: אפילו אינה אלא מניקת אחת של יין selbst wenn es nur ein Mäßchen Wein wäre. Hier das Wort mit Heber zu übersetzen, wäre sinnlos. Einen Heber bringt man weder zur Tafel, noch trinkt man aus ihm. Frankel in seinem Commentar zu j. Demai 22d sieht sich deshalb gezwungen zu erklären: „Selbst das Wenige, das im Heber zurückgeblieben ist", was doch unmöglich aus den Worten ואפילו מניקית של יין herausgelesen werden kann.

Geradezu als Maßgefäß für flüssige Dinge wird מניקת Tôs. Jôm-tôw III, 8 (Z 205, 26) neben סאה und תרקב (τρίκαβος), denjenigen für trockene, erwähnt. Da am Sabbath und Festtagen alles Messen und Wiegen als zum Handelsverkehr gehörig verboten ist, so wird hier folgerichtig gelehrt, daß man auch weder seinen Kindern Speise und Trank, noch seinen Haustieren Futter nach Maß verabreichen dürfe. Wohl aber sei es gestattet, zur Fütterung der Tiere mit einem

---

[1]) Gewöhnlich wird es vom syr. נקי (libavit) abgeleitet; es ist also ursprünglich ein Libationsgefäß.

Maßgefäß wie מאה und כרקבת (aus dem Futter- oder Getreidehaufen) und, um seinen Kindern einen Trunk zu reichen, mit dem Maßgefäß מיניקת (aus dem Weingefäß) zu schöpfen, vorausgesetzt, daß man nicht geradezu die Absicht hat, die Portion genau abzumessen. Von einem Heber kann hier selbstverständlich nicht die Rede sein. Für קודח (er schöpft), das hier und שקלי' II, 13 (Z 176,25) auch von trocknen Gegenständen gebraucht wird, findet sich b. ביצה 29a, wo ein Teil unserer Tôṣefto mit verändertem Wortlaut citiert wird, das gleichbedeutende קודר, das Raschi treffend durch נוקב erklärt. Alfâṣi, dem wohl unsere Tôṣefto entgangen ist, erklärt קודר durch משער באומד דעתו „abschätzend nach Augenmaß" und seiner Auffassung folgend entscheiden Maim. und Karo. Wie mir scheint, hat sich Alfâṣi von dem arab, قدر (schätzen) beeinflussen lassen. Diese Bedeutung hat aber קדר (für das Oruch bekanntlich immer קדר liest) nirgends, auch nicht Eruwin 58a: מקדרין בהרים, woran ב"ח zu א"ח 324,1 zur Rechtfertigung des רי"ף erinnert.

Bemerkenswert ist hier der Gebrauch von קדח in der Bedeutung „schöpfen." Es bedeutet also nicht nur: (das Maßgefäß in die Ware) hineinbohren, hineinstechen, sondern (es auch mit Inhalt) wieder herausnehmen. So bedeutet auch וקודח in der erwähnten Toseftostelle Z 176,25 וגזבר הולך וקודח ונותן לו מן המטבע העולה בידו: er stößt die Hand in den Geldkasten hinein und holt eine Handvoll Münzen herauf.

Ebenso ist קדח במיניקת Tos. ע"ז VIII, 6 (Z 471,25) zu übersetzen: „Er schöpfte mit dem Maßgefäß." Es ist da von einem heidnischen Marktaufseher (ἀγοράνομος) die Rede, der in einem israelitischen Laden erscheint, um den Wein zu kosten. Kostet er ihn aus dem ihm gereichten Kelch und gießt den Rest in das Faß zurück, oder schöpft er sich selbst mit dem Maßgefäß aus dem Fasse und es fällt ein Tropfen von dem Maßgefäß in das Faß zurück, so ist dieses אסור, denn י"נ אוסר בכ"ש. Obzwar er den Wein im Faß nicht unmittelbar berührte, so wurde doch durch das Schöpfen nicht nur der im Maßgefäß befindliche, sondern auch der an der Außen-

wand haftende Wein י"נ, und von diesem fiel, wie das beim Schöpfen unvermeidlich ist, ein Tropfen in das Weingefäß zurück. Im Bawli ע"ז 58a, wo diese Tôsefto in veränderter Form angeführt ist, lauten die hier in Betracht kommenden Worte: שקרה במניק' והעלה „er stieß mit dem Maßgefäß hinein und zog es wieder herauf.“ Da קרה, wie gesagt, beides bedeutet, so ist eigentlich das Wort והעלה überflüssig, wie es ja tatsächlich in der Tôsefto fehlt. Die Commentatoren, die unter מניקת einen Heber verstehen, erklären והעלה dahin, daß der kostende Marktaufseher den Wein im Heber bis zu seinem Munde steigen ließ. Im Jeruschalmi ע"ז 44b wird unsere Tôsefto zum Beweise שהנכרי עושה י"נ בפיו in folgender Gestalt gebracht: אגרנימס שטעם מן הכוס או מן המיניקת והחזיר לחבית אסור. „Hat der Marktaufseher aus dem Trink- oder Schöpfbecher gekostet und (den Rest) ins Faß zurückgegossen, so ist dieses אסור.

Völlig ausgeschlossen ist es, daß ferner T. B. B. V, 4 (Z 404, 32) unter מניקת ein Heber verstanden werden könnte. Daselbst wird bestimmt, daß überall, wo es Brauch ist, dem Käufer eine Zugabe zu gewähren, das Maßgefäß so reichlich gefüllt sein muß, daß die Flüssigkeit überläuft und die Außenwand desselben bedeckt. Doch wird ein Unterschied zwischen Groß- und Kleinhandel gemacht. Bei dem ersteren gehört das, was beim Zumessen und Einfüllen überströmt, dem Verkäufer, bei dem letzteren aber hat der Kleinhändler „die Flüssigkeiten, die an der Rückwand des Maßgefäßes“ haften, dem Käufer zu überlassen. Denn, fährt die Tôs. fort, man gießt nicht aus dem Faß (in das Maßgefäß), sondern schöpft mit diesem aus dem Becken: משקין שבאחורי מניקת הרי הן של לוקח ולא מערה מן החבית אלא קורח מן האגן. Man ließ nämlich, besonders beim Ölverkauf, das Maßgefäß lange auf dem Gefäß des Käufers liegen und von innen und außen vollständig abtropfen, um volles richtiges Maß zu geben. Siehe b. Bezo 29a und Raschi das. zu מפני מצוי המדות. Eines Hebers aber bedient man sich nicht zum Messen. Und das bißchen Öl, das an der Heberöffnung haften bleibt, ist kaum der Rede wert. Es wäre auch seltsam,

wenn der Kleinhändler, der בקטליון d. i. kotylenweise, en détail verkauft, bei jedem Schoppen sich des Hebers bediente.

Auch Kelim IX, 2 kann מניקת kein Heber sein, denn diesen legt wohl kaum jemand in das Faß hinein, aus dem er mittels desselben Wein in kleinere Gefäße abgezogen hat. Aus diesem Grunde sah sich wahrscheinlich Maimonides zu der Erklärung veranlaßt, daß der Heber nur mit der Spitze seines kleineren Schenkels im Bohrloch des Fasses stecken blieb. Dagegen spricht aber schon der Wortlaut: ומניקית בתוכה. Wohl aber ist es denkbar, daß man das kleine Maßgefäß von Metall oder Holz (s. ראב"ד zu Edujôth I, 14) in dem irdenen חבית, das man bekanntlich jedesmal, wenn man daraus geschöpft hatte, wieder משום סכנה schließen mußte, auf dem Wein schwimmen ließ.

Für die Richtigkeit meiner Auffassung ist auch beweiskräftig Kelim XIV, 2, wo מניקת als Metallbeschlag bei Stöcken und Türen erscheint. Mit der Bedeutung „Heber" wüßte ich nicht, wie man die Stelle erklären könnte. Verständlich ist sie, wenn man in מניקת die Form eines Bechers sieht, wie übrigens Oruch s. v. חוינא ausdrücklich erklärt: ומניקת הוא כמו כוס של ברזל ומכניסין בתוכה מקל של עץ. Ist doch auch bei unseren Spazierstöcken das untere Ende mit einer Verzierung oder Schutzverrichtung versehen, die der Form nach einem Becherchen oder Fingerhut ähnelt. Bei derberen Stöcken konnte dazu wohl auch ein kleiner Becher, der vorher als Trinkbecher oder Mäßchen benutzt wurde, genommen werden Ebenso konnte nach der Mischno auch bei Türen ein מניקת verwendet werden. Die Türe hing nämlich im Altertum nicht wie bei uns in Angeln, sondern es befanden sich an ihr runde Angelzapfen, die in entsprechende Vertiefungen in der oberen und unteren Türschwelle eingelassen wurden. Aus Kel. XI, 2 geht hervor, daß nicht nur der untere Türzapfen, wenn er von Holz war (הציר), sondern auch die ihm entsprechende Höhlung (הפותה תחת הציר) zur Erhöhung ihrer Dauerhaftigkeit und zum Schutze gegen die Feuchtigkeit des Bodens Metallbeschläge hatten. Daß diese naturgemäß becherförmig waren, bemerken

die Erklärer das. ausdrücklich. Hai Gaon: כמין כום קטן und Maim.: והפותה תמונת כוס מברזל, s. auch Kimchis Wörterbuch s. v. פות, wo כוס für כים und זהב für ברזל zu lesen ist[1]). Diese becherförmigen Beschläge meint wohl die Mischno XIV, 2 mit וכן ברלת und ebenso spricht die Tôṣefto K. B. M. IV (Z 582, 24) von einem Becher, den man zu diesem Zwecke verwendet: מניקית שעשאה לתחת הדלת.



Über die Entstehung falscher Minhagim.

Von Rabbiner Dr. M. L. Bamberger in Schönlauke.

Die Bedeutung der Minhagim für die religiöse Praxis ist über jeden Zweifel erhaben, wie dies auch zahlreiche Aussprüche der beiden Talmude, der Tosefta, der Midraschim und der spätern rabbinischen Literatur zeigen. „Wenn du nicht weißt, wie die Halacha entscheidet, beobachte die Handhabung der Gemeinde und richte dich danach“ כל הלכה שהיא רופפת בבית דין ואין אתה יודע מה טיבה צא וראה מה הציבור נוהג ונהוג (Jeruschalmi Peah VII 5, Maaser Scheni V 2, Jebamoth VII 3). Entsprechend im Babli (Berachoth 45) „wie bleibt die Halacha? Geh hin, sieh wie der Volksgebrauch ist“ הלכתא מאי א"ל חזי מאי עמא דבר. „Wegen Nichtbeachtung eines Minhags wurde in gleicher Weise Strafe verhängt wie über die Nichtbeachtung eines Din“ כשם שקונסין להלכה אם עבר דבר שהוא מן הדין כך קונסין אם עבר על מנהג המקום (Jeruschalmi Pesachim IV 3).

---

[1]) Ähnliche und zwar zylinderförmige Kapseln von Bronze, in denen die Ṭürzapfen (cardines) sich drehten, sind noch in Pompeji erhalten. — Der das. Kel. IX, 2 erwähnte נגר ist ein senkrechter Riegel, der zum Verschließen der Tür in ein passendes Loch in der Schwelle gesenkt wurde, wie Raschi Eruwin 104b erklärt. Auch dieser hatte bisweilen am unteren Ende, das in die Schwelle eingelassen wurde, einen Eisenbeschlag, der קלוסטרא oder גלוסטר' (claustra Verschluß) heißt. Maim. erklärt נגר als den Querriegel.

„Der Minhag hebt die Halacha auf“ [1]). Dieser Satz findet allerdings eine bedeutsame Einschränkung in Masecheth Sopherim XIV 17. Dort wird nämlich berichtet, daß man an den beiden מוצאי שבת vor Purim die Megillo bereits zu lesen den Minhag hatte, und zwar am ersten Sabbatausgang bis בלילה ההוא am zweiten von da ab bis zum Schlusse, daß man Schir haschirim an den beiden letzten Nächten Pesach jedes mal zur Hälfte las und das Buch Rut zur Hälfte in der zweiten Nacht Schwuoth, die andere Hälfte am מוצאי יום טוב las. Einige beginnen jedoch mit allen (Ester, Rut und Schir haschirim) am vorausgehenden מוצאי שבת. Im Anschlusse hieran wird bemerkt: ונהגו העם כך שאין הלכה נקבעת עד שיקבע מנהג וזהו שאמרו מנהג מבטל הלכה מנהג ותיקין אבל מנהג שאין לו ראיה מהתורה אינו אלא כטועה בשיקול הדעת. „Und so ist auch der allgemeine Minhag, denn eine Halacha wird erst dann festgesetzt, wenn sie als Minhag festgesetzt ist und mit Rücksicht hierauf ist gesagt „der Minhag hebt die Halacha auf“, das will sagen, ein Minhag, der von frommen Gelehrten eingeführt ist, aber ein solcher Minhag, dessen Grundlage nicht in der Thora zu finden, ist nichts anderes als ein Irrtum in bezug auf die richtige Auffassung“.

Die Bedeutung der Minhagim kommt auch zum Ausdruck, wenn in bezug auf das Schofarblasen vor Sabbateingang welches in Babylon anders gehandhabt wurde als in Palästina gesagt wird מה נעשה להם לבבליים . . מנהג אבותיהן בידהון. „Was können wir den Babyloniern tun . . sie halten sich an den Minhag,

---

[1]) Dieser Satz ist oft falsch verstanden und mißbraucht worden, daher der Hinweis, daß das Wort מנהג von rückwärts gelesen גהנם bedeutet. So schreibt auch R. Samuel b. David Halevy im Nachlath Schiwo 27, 9 ואפילו עמי הארץ ובורים שאינם יודעים בין ימין לשמאל מרגלא בפיהם מנהג עוקר הלכה כאשר זה דבר שכיח ורגיל טובא בעו״ה באתרין ל״ד אפילו באיסורי תורה. „Selbst Ignoranten uud unwissende Menschen, die nicht zwischen rechts und links unterscheiden können führen das Wort im Munde „der Minhag hebt die Halacha auf“, wie dies leider so häufig ist an Orten, an denen man es selbst mit biblischen Vorschriften nicht genau nimmt“.

den sie von ihren Vätern übernommen haben“ (Sabbat 35b). Die gleiche Bemerkung begegnet uns auch Erubin 104b לא כל הבורות התירו אלא זו בלבד וכשעלו בני הגולה חנו עליה ונביאים שביניהן התירו להן ולא נביאים שביניהן אלא מנהג אבותיהם בידהם. „Man gestattet nicht aus allen Cisternen Wasser zu schöpfen, nur aus dieser allein und als die Gefangenen aus Babylon heimkehrten lagerten sie an dieser Cisterne und die Propheten, die sie begleiteten, erlaubten dies; nicht aber, daß diese Propheten [aus sich selbst heraus] erlaubt hätten, sie hatten vielmehr den Minhag ihrer Väter übernommen“. So auch Taanith 28b als Raw nach Babylon kam und hörte, daß man am Rausch Chaudesch das Hallel sagte[1]) wollte er dies stören, er wartete jedoch und beobachtete, daß man nur Halbhallel sagt, da nahm er davon Abstand, mit der Bemerkung: שמע מינה מנהג אבותיהם בידיהם.

Auch Jeruschalmi (Pesachim IV 1) legt auf מנהג אבותיכם בידכם Wert. Gelegentlich einer Anfrage der Leute von מגדל צבעייה, ob man die dort befindlichen Cedernbäume für unheilige Zwecke verwenden dürfe, weil von diesen, nach der Überlieferung, das Cedernholz stammte, welches Stammvater Jacob seinen Söhnen für den Bau der Stiftshütte übergab, wird erwidert מכיון שנהגו בהן אבותיכם באיסור אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש „nachdem es euern Vätern als verboten galt, ändert den Minhag eurer im Eden ruhenden Väter nicht“. Auch noch einige andere Fälle, auf die die gleiche Antwort erteilt wird, sind dort mitgeteilt [u. a. auch die Frage der בני ביישן, welche im Babli (Pesachim 50b) mit כבר קבלו אבותיכם עליהן שנאמר שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך beantwortet wird, scheint uns mit der Frage im Jeruschalmi (אבותינו נהגו שלא לפרש בים הגדול אנו מה אנו, die dort gleichfalls mit אל תשנו מנהג אבותיכם נ"נ beantwortet wird, ähnlich zu sein und auf ערב שבת Bezug zu haben[2])].

[1]) Weil Rausch Chaudesch nicht bei den 18 Tagen genannt ist, an denen Hallel zu lesen ist.

[2]) Die Fragenden sind dort בני מישא, ich dachte לולי מסתפינא an בני ביישן, was ja bei der Fehlerhaftigkeit der Jeruschalmiabschriften denkbar wäre. Das Vorhandensein von Schwierigkeiten in der Frage hat bereits שיירי קרבן festgestellt.

Die Berechtigung des מנהג eines bestimmten Ortes und die Pflicht denselben zu respektieren beweist uns der 4. Perek in Pesachim. Dem מנהג המדינה erkennt Berechtigung zu Babli Sukko 38a und Baba Mezia 83a הכל כמנהג המדינה und וליחזי היכי נהיגי. Auch der מנהג החמרין und מנהג הספנים darf nicht willkürlich durchbrochen werden ולא ישנו ממנהג החמרין ולא ישנו ממנהג הספנים (Baba kama 116b). Besondere Erwähnung findet Minhag נביאים (Sukko 44a), der Minhag der גולה (Babli Rausch haschono 19b, Aboda Sara 30b בני גולה), der Minhag von Jerusalem, (Sukko 41b, B. Bathra 93b), von Jabne (Rausch haschono 32b), der Minhag des בית ר' גמליאל, (Bezoh 14a), des Todos aus Rom (Pesachim 53a). Die Wertschätzung der מנהגים soll auch zum Ausdruck kommen in dem Ausspruche des Babli (Baba Meziah 86b) לעולם אל ישנה אדם מן המנהג שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם ומלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם „man tue niemals anders als der Ortsbrauch ist, denn Mose stieg in die Höhe und aß dort kein Brot und die Engel stiegen in die Tiefe und aßen Brot“. Vgl. Bereschith Rabba 48 עלת לקרתא הלך בנימוסה „kommst Du in eine Stadt richte dich nach deren Bräuchen“ (und Tanchuma Wajera, Jalkut Schimoni z. St.). Im Midrasch Mischle 22, 28 bemerkt R. Schimon ben Jochai zu dem Verse אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך: „Einen Minhag, den deine Ahnen eingeführt haben, verändere nicht“ מנהג שעשו אבותיך אל תשנה.

Die Nichtberücksichtigung des Minhag verursacht Nachteil כל שאינו נוהג כמנהג הזה אין יכול לטעון טענת בתולים (Tosefta Kethuboth I 4).

Selbst eigenmächtige Benutzung des Eigentums des Besitzers durch die Arbeiter gestattet die Tosefta Maseroth I 1, 10, weil dies so üblich ist הבודין מדליקין מבד לבד ואין חוששין משום גזילה של בעל הבית מפני שכך נהגו. Das Verbot Speisen für einen andern Zweck zu benutzen, als für den sie bestimmt sind, wird gestattet, wenn dies Minhag ist, in Masecheth Sepher Thora III 11 אין נוהגין בזיון באוכלין לא ישב אדם על גבי קופה מלאה תמרים וגרוגרות אבל יושב הוא על גבי קופה מלאה קטניות ואף ע"ג עיגולי דבילה מפני שנהגו בו בן.

Die Bedeutung des Minhag kommt auch zum Ausdruck in der Bestimmung des Schulchan Aruch Orach Chaim 690, 17 ואין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו כי לא לחנם הוקבעו „und man verletze keinen Minhag oder spotte nicht über ihn, denn nicht umsonst sind die Minhagim festgesetzt worden". Ebenso 619, 1 ואל ישנה אדם ממנהג העיר אפילו בניגונים או בפיוטים שאומרים שם „und niemand verändere den Minhag der Stadt, nicht einmal bezüglich der eingeführten Melodien und poetischen Einlagen".

Die Minhagim haben auch dann Geltung, wenn erlaubte Dinge durch sie verboten werden und man hat nicht das Recht diese Minhagim in Gegenwart von jenen Leuten, denen sie als verboten gelten, zu mißachten דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם (Pesachim 50b). Danach braucht man jene Dinge nicht zu beachten, wenn diejenigen, denen sie als verboten gelten, nicht anwesend sind. Wie Rabbenu Jeruchom (תולדות אדם וחוה IV 1) ausführt gilt dies „jedoch nur für einen minderwertigen Minhag, nicht aber für einen bedeutungsvollen, der von Talmide Chachomim eingeführt wurde" והא דאמרינן דשלא בפניהם מותר דוקא מנהג גרוע שלא נעשה ע"פ ת"ח ות"ח עמהם אי אתה רשאי להתירו אפילו שלא בפניהם כך כתבו המפרש והתוספות. Allerdings ist bei jenen Minhagim, welche eine freiwillige Erschwerung bedeuten, aus Vorsicht angenommen sind, (לסייג ולפרישות), die Anwesenheit eines תלמיד חכם nicht erforderlich, für Giltigkeit der Bestimmung אי אתה רשאי להתירו בפניהם. „Anders ist es jedoch bei einem Minhag, der durch einen Irrtum entstanden, weil sie annahmen, daß ein Verbot vorliege, einen solchen Minhag darf man in deren Gegenwart verletzen und wenn sie (wegen Auflösung des Neders) fragen darf man es ihnen auflösen" אבל מנהג בטעות שנהגו שהיו סבורים שהוא אסור אתה רשאי להתירו בפניהם ואם נשאל מתירין לו.

Dieser Standpunkt bezüglich der Wichtigkeit der Minhagim und deren Unantastbarkeit wurde zu allen Zeiten festgehalten. Interessant ist was R. Chaim Jair Bachrach im Chawath Jair 238 hierüber schreibt: „Trotzdem scheint mir, daß selbst der in allen Punkten noch so Fromme nicht das Recht hat einen

Minhag zu verändern, sei es in bezug auf die Einschaltestücke für die Schemone Esre oder die Berochoth für Schema". In derselben Abhandlung teilt er uns aber auch mit, auf welche Weise häufig falsche Minhagim entstanden sind und entstehen. Der Wormser Kontros, (Selichoth im Pesukim umarowauth wejauzrauth wesulath al pi Seder uminhag kak Wirmeiso Sulzbach 5497) S. 100a bestimmt für Schabboth Chanuko: וכשיגיע החזן לאור חדש מתחילין ממלכה ממושרה בתוך שני זתים וא"א שני זתים.

Ein Grund, weshalb der Wormser Minhag den Anfang dieser Meorah wegläßt, ist nicht zu erkennen, um so weniger als die Anfangsworte der Strophen den Namen Schelomoh bilden sollen. Der Chawath Jair l. c. klärt uns über die Entstehung dieser falschen Minhag auf! Er schreibt wörtlich: „Gewiß sind nach meiner Meinung ihre Recitation (von gewissen Piutim) in alten deutschen Gemeinden, noch kein unbedingter Beweis, daß dies mit Zustimmung der Gelehrten der Gemeinde oder des Zeitalters erfolgt sei, denn viele Minhagim sind vom Publikum selbständig eingeführt worden. Dies gilt insbesondere für die Zeit nach den גזירות תת"נו וק"ט, wo sie die Flucht ergriffen, aus Furcht vor den Gewaltstaufen, und ein Teil sich dann wieder zusammenfand und ihre Minhagim nach ihrem Wissen und Willen festlegten, ohne, daß irgend einer (der Gelehrten) sich darum gekümmert hat. So erinnere ich mich auch einer Unterhaltung, die ich in meiner Jugend mit einem alten, gelehrten Dajan in Worms hatte über die Frage: „weshalb man nach dem Wormser Minhag am Schabbos Chanuko die Meorah שני זתים nicht vollständig sage". Er sagte mir, daß er von einem alten Gelehrten der Gemeinde erfahren habe, zur Zeit der Judenverfolgungen seien alle Sidurim und Machsorim verbrannt, auch von dem Gemeindesidur war nur ein Stück gerettet worden. In diesem fand sich von der Meorah für Schabbos Chanuka nur der letzte Teil und man bestimmte, damit der Minhag nicht in Vergessenheit gerate, das Vorhandene zu sagen. Dies wurde nur

im Laufe der Zeit zum ständigen Minhag[1]". Und dieser infolge des Mangels an dem vollständigen Texte eingetretene Notbehelf wurde im Laufe der Zeit als feststehender Minhag angesehen und erscheint als solcher im Minhag Worms. Noheg Kazaun Jauseph 48a zitiert diese Stelle des Chawath Jair und bemerkt dazu וזהו טעם כללי לכמה שינוי מנהגים שאין להם מובן.

Weniger harmlos scheint uns ein Minhag in Sevilla zu sein, der gleichfalls auf einen Irrtum, respektive auf einer Verwechslung beruht. Pachad Jizchock 136b s. מנהג schreibt מנהג אנשי סיביליא שלא לאכול בשר בימי אבלות, was nach dem Din (Jore Dea 378,9) selbst bei Seudas Hawrooh gestattet ist. Dieser Minhag begegnet uns auch öfters in der Provinz Posen. Dort wußte man allerdings nichts von dem Din, daß dem אונן der Fleischgenuß verboten ist. Liegt hier nicht die berechtigte Vermutung vor, daß man die Vorschrift von אנינות irrtümlich auf אבלות übertragen hat und den Din bei אנינות nicht berücksichtigt hat? Auch beim folgenden Minhag, den ש"ות דבר שמואל 249 mitteilt, dürfte sicher ein auf Irrtum beruhender Minhag vorliegen. Danach war es Minhag am Tischo beaw das Sefer Thora auf den Rücken eines Mannes zu legen und während der ganzen Thoravorlesung in dieser Lage zu lassen. Dewar Schmuel „findet diesen Minhag — ebenso wie andere vor ihm — unbegreiflich, kann aber seine Zustimmung zur Abänderung nicht erteilen, da sicher eine Begründung dafür vorhanden ist". Auch Birke Joseph (Orach Chaim 559, 4) berichtet von diesem Minhag und dessen Gegnern, kommt aber gleichfalls zum Resultat diesen Minhag nicht aufzuheben, da R. Israel Salomo Lengo in seinen handschriftlichen Responsen einen שרש für den Minhag kennt und R. Michael Jachia ihm zugestimmt habe. Trotz alledem haben wir es mit einem Minhag zu tun, der infolge eines Irrtums diese Gestaltung erfahren hat. Der תניא 60 und שבלי הלקט 279 berichten uns die ursprüngliche Form des Minhag und seine Begründung.

---

[1]) Herr Professor Dr. Brann in Breslau macht mich nachträglich auf Zunz Ritus S. 143 aufmerksam, wofür ich auch an dieser Stelle danke.

„Unser Minhag ist, nicht, wie an andern Tagen, die Thorarolle auf die Bimo zu legen, sondern einer der Synagogenbesucher hält sie auf seinen Armen. Man hält die Thoravorlesung auch nicht an der Stelle, an der sie sonst stattfindet, damit andeutend, daß gleichsam die Schechino mit Israel ins Goluth ging. Man kann auch den Minhag damit begründen, daß der Tischo beaw dem Owel gleichet und wie vom Owel gesagt ist, daß er in der ersten Woche nicht ausgehen darf, aber seinen Platz verändert, deshalb ändert man auch den Ort der Thora während der Vorlesung am Tischo beaw“. Der Minhag Sephardim scheint dies übrigens bis auf den heutigen Tag beibehalten zu haben, daß nicht auf dem Almemor die Thoravorlegung stattfindet, sondern daß der Chason die Thorarolle auf seinem Arme hält. ואוחז החזן ספר תורה בזרועו ואומר (vgl. Seder Tephillo keminhag kak hasephardim, Amsterdam 5491 S. 94b). Beim Ausheben der Thorarolle wird eine קינה gesagt, welche mit den Worten beginnt: על היכלי אבכה יומם ולילה. Und während der Chason dieselbe auf seinem Arme hält spricht er ein Klagelied, beginnend במקום אשרי העם איכה זהב יועם, in welchem ein Satz enthalten ist, der unsern Minhag begründen dürfte ומעל ארון דתינו גלתה שכינה לחרפתינו. Hier erscheint uns der Minhag in ganz anderem Lichte und sicher mehr berechtigt als in der Form wie er von Dewar Schemuel und Birke Joseph mitgeteilt wird.

In einer mährischen Gemeinde war es Minhag, daß beim Rausch Chaudesch benschen sich die ganze Gemeinde — wie bei קבלת שבת — umdrehte Eine Begründung kannte man dafür nicht, bis gelegentlich einer Renovation der Synagoge man entdeckte, daß auf der Westwand der Synagoge der יהי רצון stand, der im Laufe der Zeit übertüncht worden war.

Noch einen in der Provinz Posen vielfach uns begegnenden und sicher auf Irrtum beruhenden Minhag wollen wir mitteilen. Nach Schulchan Aruch (Orach Chaim 559, 10) geht man am Tischo beaw auf das Beth hakworauth. Dieser Minhag wird in der Provinz Posen fast allgemein beachtet, in einzelnen Gemeinden wird jedoch behauptet, daß man bei diesem Besuche

des Beth hakworauth Knoblauch mitnehmen müsse. Woher kommt dieser Minhag? Wie ist er zu begründen? Sehr einfach die Beantwortung. In einer alten Kinothausgabe (leider konnte ich die Ausgabe nicht ermitteln) steht am Schlusse מאן קנעבליך die זאלל געהן אויפן בית הקברות אונד דיע קנעבליך מיטנעהמין will sagen die „kleinen Knaben“, man las jedoch nicht Knäblich sondern „Knöblich“ und leitete hieraus die Pflicht her kleine Knoblauchstücke mitzunehmen. Diese Erklärung ist mir von alten Leuten, die in ihrer Jugend zur Beachtung dieses Brauches von ihren Eltern angehalten wurden, in den verschiedensten Orten der Provinz mitgeteilt. [Vielleicht ist ein Leser dieser Zeilen im Besitz obenerwähnter Kino? Ich wäre für Einsichtnahme in dieselbe außerordentlich dankbar].

Derartige Minhagim, die ohne Frage einem Irrtume ihre Entstehung verdanken, dürfte man als מנהג טעות vom religionsgesetzlichen Standpunkte aus wohl aufheben. Allein es ist trotzdem sehr schwer die Hand dazu zu bieten, weil unser Auge oft nicht weit genug schaut, um den innern Grund eines Jahrhunderte lange bestehenden Minhags zu erfassen! Hier gilt vielmehr das Wort der שו"ת מהרי מינץ ומה"רם פארוא 78: „In der Tat weckt dieser Minhag unser Erstaunen, doch ist dies nicht der Weg, daß wir uns auf unsern Verstand verlassen und einen alten Minhag aufheben, man muß vielmehr mit alter Kraft eine Begründung suchen, um ihn zu rechtfertigen. So verfuhren auch alle unsere Altvorderen, wenn sie einen auffälligen Minhag fanden, dafür sind viele Beispiele in den Tosafoth und den übrigen Poskim zu finden“.



Erziehungsfragen.

Von Oskar Wolfsberg, Hamburg; z. Zt. im Felde.

I. Unsere Hebraisierung.

Vorbemerkung.

Bald nachdem ich begonnen hatte, unter dem Titel Hebraisierung einige Aufzeichnungen zu machen, fand ich das Wort in den nationalistischen Zeitschriften. Da ward es mir beinahe leid um das Schlagwort, deckt sich doch meine damit verbundene Vorstellung nicht mit der jener Autoren. Doch da ich im Moment kein passenderes finde, behalte ich es bei und versuche durch das Possessivum „unsere“ Mißverständnisse auszuschalten.

Zeit wirds, sich nach allen Diskussionen über die Erziehung bei den Ostjuden wieder einmal unseren eigenen Angelegenheiten zuzuwenden. Die jüngste politische Entwickelung bringt es zudem mit sich, daß wir uns mehr, als wir ahnen mochten, auf den eigenen Herd beschränken müssen. Die folgenden Betrachtungen fassen dementsprechend mehr unsere heimischen Verhältnisse ins Auge.

Bei der Neugestaltung unseres jüd. Erziehungswesens muß neben dem vermehrten Talmudstudium [1]) die hebräische Sprache berücksichtigt werden. Ich weiß, daß ich mich mit dieser Forderung zu manchem Rufer im Streit in Gegensatz stelle. Dennoch will ich für die hebräische Sprache und die Hebraisierung schlechthin eine Lanze brechen. Was unter Hebraisierung verstanden werden soll, wird erst weiterhin ausgeführt werden. Zweifellos ist die Sprache ihr vornehmstes Instrument.

---

[1]) Wenn ich in diesem Aufsatz von talmud. Unterricht nicht spreche, so ist's, weil darin Einigkeit zwischen allen Gesetzestreuen besteht. Da ist ja auch nur problematisch, in welcher Weise mehr Stunden freizumachen sind. Ich brauche nicht zu betonen, daß auch mir das Talmudstudium als das erste und wichtigste und die Vermehrung der Lehrstunden unbedingt geboten erscheint.

Alle Einwände kenne ich, die gegen Kultivierung der Sprache erhoben werden. Da ich mich zu den Gesetzestreuen zähle, bin ich frei von der Animosität, mit der die Gegner der Orthodoxie diese wegen ihrer ablehnenden Haltung in der Sprachenfrage bedenken. Nicht aus Abneigung gegen die heilige Sprache, sondern aus übergroßer Verehrung und Furcht vor Entweihung mied man bei uns ihren täglichen Gebrauch. — Doch kann ich keinen der Gründe als völlig berechtigt anerkennen.

Ich kämpfe für die hebräische Sprache nicht um agitatorischer Zwecke willen oder um gegnerischen Angriffen die Spitze abzubrechen — wiewohl die organisierte Orthodoxie sich wohl überlegen sollte, ob es nicht lohnt, einen Gegenstand ins Programm aufzunehmen, der hineingehört und den Hohn verstummen macht. — Meine Motive sind durchaus positiver Natur, von organisatorischen Plänen und zeitl. Zwecken unabhängig.

Form und Inhalt — wer hört nicht sofort diesen Dualismus entgegenklingen, wenn er das Sprachenproblem aufrollt! Die Sprache nur Form. Nun, man braucht im Aristoteles noch nicht sehr firm zu sein, um den Wert der Form richtig einzuschätzen. Jeder, den das Rätsel der Nationalsprachen einmal berührt hat, weiß, was die Sprache bedeutet als die Schwelle zwischen Gedanke und Welt. Wohl wahr — uns ist die hebräische Sprache noch nicht das naturgegebene Instrument unserer Gedankenwelt. Doch kann sie es unseren Kindern wieder werden. Keiner kann ernstlich behaupten, daß man in deutscher oder irgendeiner anderen Sprache jüdische Gedanken so ebenbürtig wiedergibt wie auf hebräisch. Die Sprache ist eine der vornehmsten Offenbarungen des Geisteslebens und der Kultur eines Volkes. Gewiß liest sich Shakespeare auch im Deutschen gut, aber auch ohne völlige Beherrschung des Englischen weiß man bald das Original höher einzuschätzen. Nie dürfen wir uns der Meinung hingeben, unser eigenstes Kulturgut wirklich zu besitzen, wenn wir nicht seine Sprache meistern. — Es ist ja Tatsache, daß in den letzten Generationen

selbst die Führer unseres Volkes die Sprache der Neuwelt oder Jiddisch sprachen. Doch auch sie verfaßten ihre Werke in hebräischer Sprache und schrieben in ihr selbst Briefe profanen Inhalts. Dichtete etwa Jehuda Halevy spanisch, hatte er, wie so viele unserer Zeitgenossen den Ehrgeiz, in der Sprache des Wirtsvolks groß zu sein? (Die Abfassung des Kusari in arab. Sprache steht auf anderem Blatt). Nein, Frömmigkeit und Sehnsucht, alles, was sein reines Herz bewegte, fand nur in den Klängen der ewigen Sprache den vollendeten Ausdruck. Wie hätte er, wie hätten so viele andere das zuwege gebracht wenn sie nicht die Sprache gemeistert hätten? Müssen sie sich ihrer nicht auch im Leben bedient haben?

Warum wollen wir einen Fehler, eine Unterlassungssünde zum Prinzip erheben? Warum erkennen wir nicht, daß unsere Gefühle erkaltet sind, seitdem das köstliche Gefäß der Sprache verschlossen im Schrank der Raritäten steht?

Hieraus ergibt sich die Forderung, daß das Hebräische als Unterrichtsgegenstand aufzunehmen ist, die Sprache als solche gelehrt und gesprochen werden muß. Gerade in unserem thoratreuen Kreis wird der hohe Wert der Neuerung sich bald erweisen. Denn hier treibt nicht Eitelkeit, ja selbst berechtigter völkischer Stolz ist nicht das letzte; auch die Sprache steht im Dienst des Zentrums unseres Erziehungswerkes: der Gotteslehre und Gottesfurcht.

Wie sich der Sprachunterricht dem Lehrplan einzufügen hat, das ist Sache der Pädagogen. Ich will nur darauf hinweisen, daß eine wesentliche Vorarbeit bereits vor den Schuljahren in Kindergärten geleistet werden kann. Leider muß man bei all diesen Erwägungen sich immer auf minimale Forderungen beschränken. All denen, welche gewillt sind, das Hebräische auf den Schild zu erheben, stehen ja Türen genug offen von der Einführung der hebräischen Sprache im frühsten Kindesalter bis zur Anstellung eines Lehrers, der neben allen moralischen und religiösen Eigenschaften auch die Sprache beherrscht. Nicht diesen, deren Zahl sich rasch vermehren möge, gilt unser Mühen. Wir müssen unsere Schulen (deren

Zahl noch viel zu gering ist) so einrichten, daß alle Gesetzestreuen auch die indolenten, der Segnungen einer aktivistischen Richtung im Unterricht teilhaftig werden — selbst widerwillig oder ohne ihren Willen. Freilich nützen selbst Schulen mit den besten Lehrern und dem vollendetsten Lehrplan nichts, wenn die Eltern es vorziehen, ihre Kinder auf die nichtjüdischen Schulen zu schicken, ohne durch privaten Unterricht, der aber fast nie ausreicht, den hebräischen Fächern zu ihrem Recht zu verhelfen. Hier ist ein völliger Gesinnungswechsel, ein edler Willensentschluß notwendig. Auch dies ein Hebel. an dem unsere großen gesetzestreuen Organisationen, insbesondere die Aguddas Jisroel ansetzen müßten. Die Organisationen müßten bald zu wirklich gesetzgebenden Körperschaften gleichsam zu Staaten werden, denen Legislatur und Exekutive ihren Mitgliedern „Bürgern", gegenüber zustände. Oder — was noch besser wäre — wir sollten uns alle verpflichten, ein Programm der Erziehung, das der nächste Weltkongreß der A. J. aufstellt, für uns anzunehmen. Wenn dieser Wille vorhanden ist, wird sich Zeit, Geld und alles, woran es angeblich jetzt mangelt, finden. Wohl bin ich mir bewußt, daß diese Forderungen wenig Aussicht auf Erfolg haben. Aber ich gebe zu bedenken, daß alle Arbeit nichts nutzt, wenn sie auf dem Fundament der Unwissenheit ruht. Wie oft habe ich in Rußland eine starke Abneigung gegen die Frömmigkeit, die nicht aus Thorawissen gespeist wird, wahrgenommen. —

Mit der Sprache als ihrem Träger soll die Hebraisierung sichtbar anheben. Dann bleibt freilich noch das meiste zu tun. Wie weit man von jüdischem Geist entfernt sein kann, wenn man ein fehlerfreies Hebräisch spricht und schreibt, davon legen leider zu viele Autoren des Ostens Zeugnis ab. Mit der hebräischen Konversation und der Fähigkeit, seine Novellen, die man sonst deutsch, russisch oder jiddisch schreibt, hebräisch zu verfassen selbst wenn diese sich eigenartigen, jüdischen Stoffen zuwenden, ist noch nicht viel gewonnen. Nicht die Belletristik schafft die jüdische Geistesprägung, nicht das Hebräische ist der erschöpfende Ausdruck des gesamten jüdischen Kultur-

komplexes. Wir streben ein anderes an. Auch ich würde es freudig begrüßen, wenn im thoratreuen Kreis eine vielseitigere Produktivität, also auch poetische, erwachte. Aber das Wichtigste bleibt doch der geschlossene historische Typus des Juden. Unsere Erziehung muß derart werden, daß unsere Zöglinge zu Männern heranreifen, die, ihrer Anlage entsprechend, alle Kanäle des Geisteslebens spontan aus innerem Gesetz heraus mit ihren Werken füllen. Also Schriftsteller, Forscher usw. nicht aus Berufswahl, sondern aus dem Gebot der Persönlichkeit. Auch dazu kann die Hebraisierung führen. Und dies ist ihr Streben und ihr Ziel: sie will, nach etwa jahrhundertlanger Abirrung vom jüdischen Erziehungsideal uns abwenden von den unjüdischen, oft antijüdischen Zielen, der allgemeinen Erziehung. Sie will unseren Kindern nicht ferner als die größten Heroen Männer vorführen, die uns gleichgültig sind oder gar nach dem Geist unserer Ahnen und ihrer Schriften weder bedeutend noch vorbildlich waren, die uns nie geliebt haben. Sie will alle Regung und Wünsche der Kinderseele — denn diese ist ihr Objekt — das Verlangen nach Märchen und Legenden, die Sehnsucht nach Gott und Welt aus jüdischen Motiven in hebräischer Form befriedigen. Hebraisierung ist vielleicht nicht ganz der deckende Begriff für diese Tendenz; doch will ich den Namen deshalb beibehalten, weil die Belehrung an die hebräische Sprache gekettet werden soll. Die Eigenart, die die Sprache dem Inhalt verleiht — insbesondere eine so festgefügte Kultursprache wie die hebräische — soll dem Unterricht dienstbar werden: Denn edler und reiner und dem Inhalt einzig adaequat ist sie. Ich kenne einen hervorragenden, dem Thorajudentum getreuen Rabbiner, der, da er kein geeignetes Material vorfand, selbst Märchen usw. für seine Kinder auf hebräisch schrieb und möglichst nur jüd. Motive wählte. Freilich ist er ein poetisches Gemüt. Aber es braucht auch nicht jeder unter die Autoren zu gehen. Denn in den Zeitschriften und Büchern des Ostjudentums (z. B.

in dem von Bialik besorgten agadischen Lesebuch[1]) findet sich viel Wertvolles, wenn auch verstreut, so doch manche Perle.

Was für die Jüngsten gilt, ist auch Richtschnur für die Reiferen. Warum soll der jüdische Jüngling und die Jungfrau nur aus Horaz, Goethe und Heine oder gar aus weniger erwählten Dichtern erfahren, was Liebe ist und die anderen großen Eigenschaften der Seele? Ich bin der letzte, der die Poesie der großen Nationen verachtet. Zu viel verdanke ich ihr, und allzusehr bin ich noch in ihrem Geist aufgewachsen. Auch unsere Kinder werden sie lesen. Aber nicht bevor sie den Geist hebräischen Sanges in sich aufgenommen und durch ihn jene sittliche Festigkeit (denn es gibt keine Literatur, in der das Obszöne so wenig Eingang gefunden, wie die hebräische) erworben haben, die sie vor der Entfremdung, die jede fremde Nationalliteratur mit sich bringt und den schlimmen Gefahren, die sie für sittliche, speziell sexual-ethische Fragen im Gefolge haben, dauernd schützt. Wer von unseren Jünglingen wird nicht früher oder später einmal Balzac lesen. Das verhindert kein sorgender Vater — die wenigsten hätten auch nur je die Absicht. Aber vor Jehuda Steinberg wird mancher zurückschrecken. Und doch wollte ich, man gebe der Jugend Steinberg in die Hand, als daß man ihr die „Trente histoires drôlatigues“ anvertraute. Man soll doch endlich den Dingen ins Antlitz schauen und nicht aus kleinlichen Rücksichten ein größeres Übel an die Stelle eines kleineren setzen. Kurzsichtigkeit ist das größte Laster des Pädagogen.

Der Sang am Meer und das Deborahlied müssen vor der Literatur der Befreiungskriege, das Hohelied vor anderer Lyrik, Hiob vor Faust, Jehuda Halevy und Bialik — ich bin mir der großen Kluft bewußt, aber ein Poem wie המתמיד und manches andere Gedicht sollte jeder der unseren kennen — Eigentum der jüdischen Jugend werden.

---

[1]) Dies steht freilich auf einer anderen Stufe. Wenn ich es im Zusammenhang mit Legenden usw. nenne, so geschieht es nur, um gerade agadische Stoffe in ihrer unerreichten Schönheit statt anderes frühzeitig der Kindesseele darzubieten.

Um nicht mißverstanden zu werden, will ich betonen, daß ich es nicht unerläßlich halte, daß unsere Jugend sich die neuhebräische Literatur ganz zu eigen macht. Nur glaubte ich darauf hinweisen zu müssen — da es bei uns kaum ein anderer getan hat — daß in hebräischer Sprache manches Werk geschrieben ist, das besser oder ebensogut wie die Literatur manches anderen Volkes werdende jüdische Menschen mit den Mächten des Lebens vertraut macht und ihnen obendrein die Schönheit der Sprache und die Übung in ihr gibt. Muß ich erst ausdrücklich hervorheben, daß ich es lieber sehe, daß der religiös-poetische Geist unserer begnadeten Dichter, immer Jehuda Halevy an der Spitze, unseren Lernenden erschlossen wird? Noch weniger brauche ich wohl zu bekräftigen, daß keiner dieser „peripherischen“ Gegenstände die eigentlichen Fächer des Unterrichts, תנ"ך und תלמוד verdrängen darf. Wäre unser Erziehungssystem noch harmonisch und einheitlich, wäre Form und Inhalt des Unterrichts, wie im Osten so auch bei uns, zusammengehörig d. h. jüdisch, so brauchte man sich wohl nicht so sehr nach Ergänzungen umzuschauen, obgleich selbst für die Jünger einer Jeschiwah Poesie kein rotes Tuch sein muß. Ich weiß übrigens durch einen Schüler der Slobodker Jeschiwah, daß auch dort den Bechurim neben der Halacha noch einiges bekannt ist. — Aber es ist die tragische Schuld der westeuropäischen Judenheit, daß der Abfall von der ungetrübten jüdischen Kultur sie jetzt nötigt, die Rückkehr zum alten Ideal nicht einfach auf dem Wege gesteigerten Talmudstudiums zu vollziehen. (Wer sich dazu entschließt, seine Kinder lange an die Stätte des Thorastudiums zu schicken, der wählt freilich den besten Weg; hoffentlich wird er viel begangen werden). Unser an Fremdes gewöhnte Geist verlangt weiter Nahrung für seine vielseitigen Bedürfnisse. Da kann die ganze Kunst und Arbeit weitschauender Männer nur darin bestehen, auch diese dem weltlichen zugewandten Interessen in das jüdische Erziehungswerk einzubeziehen, sie gewissermaßen zur Peripherie der intensiven jüdischen Erziehung zu machen, indem man Sprache, Stoff und Geist dem jüd.-hebräischen Kulturgut ent-

leiht. Dies scheint zunächst noch nicht der Thora selbst zu dienen, kann aber doch mittelbar den Boden empfänglich machen.

Ich verhehle mir nicht, daß bei den jetzigen Schulverhältnissen in Deutschland nicht viel zu verwirklichen ist. Nur der Kindergarten und die durch geschickte Reformierung des Stundenplans zu bewerkstelligende Einführung des Hebräischen als Sprache scheinen mir bald realisierbar. Für alles weitere d. h. also vermehrtes Talmudstudium in Überführung mancher Stoffe besonders aber des Formalen, der philosophischen Propädeutik, allgemeinen Geschichte, Literaturgeschichte in das hebräische Gebiet bedarf es einer wesentlichen Änderung unseres Lehrplans, für den bisher kein Kultusministerium zu haben gewesen wäre. Doch mag vielleicht die deutsche Revolution uns zu der Hoffnung berechtigen, daß wir für uns eine gewisse Kulturautonomie erzielen können. Es ist ja so traurig und kläglich, daß beinahe in jeder jüdischen Zeitung allwöchentlich von Autonomieforderungen für den Osten gesprochen wird, aber kaum ein einziger außer den Zionisten den Mut hat, Autonomie für Deutschlands Juden auf einem Gebiet zu fordern, wo kein Chauvinismus treibt sondern nur tiefes, heiliges Streben. Da könnte eine Volksregierung leicht Dank ernten. Wie wäre es, wenn die deutsche Orthodoxie als erste Gruppe in Deutschland diese Forderung erhöbe und der Vertiefung und Erneuerung des Schulwesens ihre Kraft widmete? Dies würde nicht nur unseren eigensten Zwecken dienen, sondern unsern Kredit heben.

Eine wesentliche Mitwirkung an der Hebraisierung kann endlich dem Geschichtsunterricht zukommen, wenn er die ausgetretenen Pfade der Chronistik und Biographie verläßt und das wesentliche der jüdischen Geistesentfaltung zu enthüllen sucht. Es genügt z. B. nicht in der spanischen Epoche den Rambam, den Ibn Esra und R, Nissim u. a. zu erwähnen und ihre Werke aufzuzählen, wie es doch wohl meist geschieht. Man kann auch in kurzen Worten einen verständlichen Abriß von der Eigenart einer jeden Persönlichkeit und ihres Schaffens

geben, vor allem zeigen, daß bei allen individuellen Zügen der Persönlichkeit doch jeder den Höhepunkt oder Ausgangspunkt eines Typus darstellt. Es ist oft genug betont worden, daß sich durch eine liebevolle Versenkung in den Geist der Arbeit unserer Größten sich wichtige Anhaltspunkte für unsere Tätigkeit ergeben könnten. Überall aber muß der Unterricht mit Liebe und Begeisterung an den Glanzpunkten unserer Geschichte verweilen, muß, von unserm Lehrer Moses anhebend, bis auf die Großen unserer Tage, bis auf R. Jizchok Elchonon, Jac. Ettlinger und S. R. Hirsch jüdische Kinder begreifen lehren, wie kein Volk eine so stattliche Reihe von Heroen kennt, die Gelehrsamkeit, Gottesfurcht und höchste sittliche Reife in dem Maße vereinten wie unsere Unsterblichen. Denn das ist doch wohl das das jüdische Volk Auszeichnende, daß kein Gelehrter Autorität finden konnte, der nicht auch als Edelmensch legitimiert war. Und steht doch in unserer Geschichte, insbesondere der des Exils, wenig von Kriegszügen und politischer Intrigne, unendlich viel aber vom Denken, Leiden und Hoffen eines Volkes im Dienst des Höchsten.

Ich glaube übrigens, daß eine dieser Skizze folgende Hebraisierung uns die entfremdeten Gruppen unseres Volkes wieder nähern kann. Übertriebenen Erwartungen gebe ich mich in dieser Richtung nicht hin. Insbesondere darf man keine schnellen Erfolge verlangen. Da eine derartige „Neuorientierung“ bei uus nur eine ideelle Brücke zu jenen Fernen schlagen soll, so setzt sie die organisierte Orthodoxie, selbst im Sinn der größten Zauderer, keiner Gefahr aus, da wir ja nicht materiell gebunden sind. Doch wollen wir die Hoffnung nicht aufgeben, daß einst das geeinte jüdische Volk sich zusammenfindet in Gottesfurcht und -erkenntnis. Dazu wollen auch wir unser Scherflein beitragen.



Die Juden in Rußland und Polen.

Ein Ausblick aus der Vogelschau auf ihre Geschichte und Kultur.

Von Prof. Israel Friedländer-New-York.

(Fortsetzung).

Die Vierländer-Synode.

Diese rabbinischen Besprechungen, eine der Haupteigentümlichkeiten dieser Messen, kehrten mit immer größerer Regelmäßigkeit wieder, bis sie sich im ועד ארבע ארצות, in der Vierländer-Synode, zusammenschlossen, die die einzelnen Organisationen der vier Provinzen der Krone oder des eigentlichen Polen (so zum Unterschiede von Litauen genannt), nämlich Großpolen, Kleinpolen, Galizien und Wolhynien in sich vereinigten. Das Herzogtum Litauen gehörte ursprünglich ebenfalls der Synode an, aber seit dem Jahre 1623 besaß es eine eigene Organisation, die jedoch auch weiterhin mit der größeren Synode zusammenarbeitete. Die Mitglieder der Vierländer-Synode, die zweimal im Jahre, gewöhnlich in Lublin und Jaroslaw, zusammentrat, setzten sich zusammen aus sechs hervorragenden polnischen Rabbinern und einer Anzahl gelehrter Laien, ein Element, das gerade für den gesellschaftlichen Aufbau der polnischen Judenheit so besonders charakteristisch war. Zusammen belief sich die Zahl ihrer Mitglieder auf ungefähr dreißig und stand so in erfreulichem Gegensatz zu manchen modernen polnisch-jüdischen Institutionen, bei denen die Zahl der Vorstände bisweilen die der beitragenden Mitglieder übersteigt. Diese Synode, deren Vorsitzender das eigentliche Haupt der polnischen Judenheit war, stellte eine regelrechte jüdische Regierung dar. Sie bildete ein Seitenstück zum polnischen Parlament oder Sejm, nur daß sie eine unvergleichlich größere Achtung für Gesetz und Ordnung zeigte. Die Synode wurde auch als solche von den Königen anerkannt, die sie offiziell als den „congressus judaicus" bezeichneten.

Die Vierländer-Synode übte in nationalen Angelegenheiten die gleiche Tätigkeit aus wie die Kahals im Leben der einzelnen

Gemeinden. Sie ordnete die Beziehungen nicht nur zwischen Juden und Juden sondern auch zwischen den Juden und der nichtjüdischen Welt. Sie übernahm die Bürgschaft für die Besteuerung der Juden, indem sie den Gesamtbetrag mit der Schatzkammer vereinbarte. Sie verteilte diesen Betrag unter die einzelnen Gemeinden, die wiederum die Steuern auf ihre Mitglieder repartierten.

Mancher moderne Jude, der über die Zudringlichkeit klagt, mit der Unberufene sich anmaßen, als Wortführer ihres Volkes vor der Regierung zu erscheinen, wird mit freudigem Erstaunen erfahren, daß die Synode einen direkten שתדלן oder Syndikus ernannte, der als der beglaubigte Vertreter jüdischer Interessen vor dem König und dem Landtag auftrat. Das politische Augenmaß der Synode kann aus ihrer vorsorglichen Verfügung erkannt werden, daß in jeder Provinz eine Summe von 1000 Gulden in der Kasse für den Fall des Auftauchens einer Ritualmord-Beschuldigung bereit gehalten werden müsse, und daß Voranschläge aufgestellt wurden, um weitere Kapitalien zu beschaffen, falls die Umstände dies verlangten. Die Synode schärfte häufig die Bestimmungen und Beschränkungen ein, die von den polnischen Landtagen angenommen worden waren, und warnte die Juden vor jeder Gesetzesübertretung. Sie bemühte sich, dem bisweilen bei den Juden hervortretenden Streben, in ihren geschäftlichen Beziehungen zu den Nichtjuden die Schärfe ihres Geistes auszunutzen, zu steuern und Einhalt zu tun.

In den inneren jüdischen Angelegenheiten wirkte die Synode wie ein vergrößerter Kahal. Den Vorschriften wie dem Beispiel des talmudischen Judentums folgend, richtete sie zuerst und in erster Linie ihre Aufmerksamkeit auf die Frage des jüdischen Unterrichtes, indem sie dafür sorgte, daß das ganze Land mit einem dichten Netz von Elementarschulen oder חדרים und höheren Schulen oder ישיבות bedeckt wurde. Sie beaufsichtigte — hier gerät wieder der moderne Jude in die Versuchung, das zehnte Gebot zu übertreten — die literarischen Veröffentlichungen der Juden, indem kein Buch

eine polnisch-jüdische Druckerpresse verlassen durfte, ohne sich zuerst ihre הסכמה oder Zustimmung verschafft zu haben. Sie trat gegen die Neigung zu Übertreibungen und Kleiderluxus auf — dieser letztere Fehler war damals schon für das schöne Geschlecht in jüdischen Kreisen typisch. Diese vielseitige Tätigkeit der Kahals wurde ganz besonders bedeutungsvoll nach dem Jahre 1648, als das große Landesunglück das polnische Judentum mit der Ausrottung bedrohte. Es war vor allem den weisen und richtig geleiteten Bemühungen der Synode zu verdanken, wenn die Juden Polens die beispiellosen Leiden jener furchtbaren Jahre zu überleben imstande waren.

Freilich entging die nationale Organisation der polnischen Juden nicht der fortschreitenden Zersetzung, die im allgemeinen alle politischen Faktoren Polens lähmte. Sie gründete sich mehr und mehr auf die Gewaltherrschaft einiger weniger und hielt sich späterhin von der Befleckung durch Erpressung und politische Rücksichtnahme nicht frei. Aber sie blieb dennoch mit allen ihren Mängeln Jahrhunderte hindurch ein machtvoller Antrieb zu allem Guten und wirkte in hervorragender Weise für die Förderung der Entwickelung und des Fortschrittes der polnischen Judenheit.

Die Vierländer-Synode wurde im Jahre 1764, sechs Jahre vor der ersten Teilung Polens, aufgehoben, als die Regierung beschloß, die Einziehung der jüdischen Kopfsteuer selbst zu übernehmen und, da sie weiter kein finanzielles Interesse an einer nationalen jüdischen Organisation hatte, sie ihrer Vorrechte entkleidete. Den Kahals oder einzelnen Gemeinden wurde ein Weiterbestehen noch vergönnt, bis sie im Jahre 1821 vom „Königreich Polen“, damals schon unter russischer Oberhoheit, aufgehoben wurden.

Was Rußland anbetrifft d. h. die zwischen 1772 und 1795 dem russischen Reiche einverleibten polnischen Provinzen, so blickte dort die Regierung, wie wir im zweiten Kapitel gesehen haben, vom ersten Anfang an mit unverhohlenem Mißtrauen auf die Existenz einer antonomen jüdischen Organisation. Die Kahals wurden in ihrem Machtgebiet immer mehr und

mehr eingeschränkt, bis sie schließlich von Nikolaus I. im Jahre 1844 aufgehoben wurden.

Die nichtjüdische Umgebung.

Dies mag für das äußere Tätigkeitsgebiet der jüdischen Autonomie genügen. Das bestimmende Element für das Innenleben, für die geistige Entwickelung der polnischen Judenheit, war nicht weniger bedeutungsvoll, wenn es auch vorzugsweise einen negativen Charakter trug. Es war das Fehlen eines starken Kulturdruckes seitens der nichtjüdischen Umgebung. Vor dem sechzehnten Jahrhundert war die polnische Kultur von nur geringer Bedeutung und hatte überdies noch kein bestimmtes nationales Gepräge angenommen. Der Mittelstand, der aus deutschen Einwanderern bestand, hielt noch seine Beziehungen zur deutschen Kultur aufrecht. In einem etwas früheren Zeitpunkt war Deutsch die Sprache der Höfe und sogar der Kirchen gewesen, während die polnische Sprache, wie wir schon bei einer früheren Gelegenheit gesehen haben, erst im sechzehnten Jahrhundert mit dem Anspruch auftrat, ein Literaturmedium zu sein, und dazu noch diese Ehre mit dem Lateinischen teilen mußte. Hiervon abgesehen war Bildung wie jedes andere Vorrecht in Polen das Monopol der Schlachta, während die Bürger davon ausgeschlossen waren.

Dieser Zustand in Verbindung mit dem gesellschaftlichen Bann, der auf den Juden lag, machte es für diese erforderlich und möglich, ihren alten Dialekt zu bewahren, die deutsche Muttersprache, die sie aus Deutschland mit sich hinübergebracht hatten. Durch Vermischung mit hebräischen und slavischen Bestandteilen hatte sich diese rein-deutsche Sprache nach und nach in Jargon, das „Jüdische", verwandelt. Es mag paradox klingen, ist aber dennoch nicht weniger wahr und zeigt sich in gleicher Stärke auch bei andern europäischen und orientalischen Sprachen, die die Juden während ihrer Zerstreuung angenommen haben, daß der jüdische Dialekt seiner sprachlichen Quelle näher steht als die deutsche Sprache. Denn der deutsche Grundstock des jüdischen Dialekts, den die Juden im zwölften

Jahrhundert von den Ufern des Rheins hinübergebracht hatten, stellt eine viel ältere Phase der deutschen Sprache dar als das heutige Neuhochdeutsch. Diese Abschließung der Juden übte ihren Einfluß auf ihre Entwickelung in allen andern Lebensbetätigungen einschließlich einer solchen Äußerlichkeit wie die Kleidung aus, so daß die Juden imstande und unter Umständen gezwungen waren, nicht nur auf politischem, sondern auch auf gesellschaftlichem und geistigem Gebiete, ein eigenes Leben zu führen.

Wenn wir die Lage der polnischen Juden durch ein „anheimelndes“ Gleichnis — anheimelnd im wahrsten Sinne des Wortes — kennzeichnen wollen, so können wir sagen, daß das polnische Gemeinwesen wie ein Wohnhaus war, in dem jeder Stand eine besondere Zimmerflucht einnahm, und in dem sich die Juden, in gleicher Weise einem inneren Verlangen und der Macht der Verhältnisse nachgebend, ein kleines Zimmerchen für sich allein ausgesucht hatten. In diesem Stübchen, in das wohl gelegentlich die andern Hausbewohner eindrangen und hineinstürzten, vermochten sich die Juden während des ganzen Bestehens der polnischen Republik zu behaupten.

Das innere Leben der polnischen Juden.

Um die innere Beschaffenheit der polnischen Judenheit zu erfassen, ist es der Mühe wert, einen Blick in das Innere dieser jüdischen Wohnung zu werfen. Wir werden sie am besten kennen lernen, wenn wir versuchen, sie in der Weise darzustellen, wie sie im sechzehnten Jahrhundert aussah, das das goldene Zeitalter der polnischen Judenheit war, gleichviel ob wir sie vom politischen oder vom geistigen Gesichtspunkte aus betrachten.

Treten wir in die von der polnischen Judenheit eingenommenen Wohnräume ein, so fällt uns auf, daß sie gleichzeitig bescheiden und doch behaglich erscheinen. Luxus findet sich dort nicht; dennoch sind sie mit allem zum Leben Notwendigen ausgerüstet, und Sauberkeit entschädigt uns für das

Fehlen des Luxus. Denn trotz aller Erwerbsschwierigkeiten, denen die Juden Polens schon im sechzehnten Jahrhundert ausgesetzt waren, gelang es ihnen dennoch, ihr Auskommen zu finden, und Rabbi Salomon Luria, ein berühmter Zeitgenosse, teilt gelegentlich mit, daß selbst die jüdischen Bettler ohne Ausnahme imstande waren, am Sabbath ein reines Hemd anzulegen. Ein Lufthauch von Ruhe und Frieden durchzieht die Wohnräume der polnischen Judenheit. Durch eine straffe Organisation geeint und in Zucht gehalten waren die Juden Polens von dem Geist der Disharmonie und Uneinigkeit bewahrt, der während des gleichen Zeitabschnittes die Gemeinden Deutschlands spaltete.

Ein hervorstechender Charakterzug im polnisch-jüdischen Leben war גמילות חסדים Erweisung von Liebeswerken — das ist die anspruchslose Bezeichnung, unter der Philanthropie im Wörterbuch der Rabbinen steht. Nathan Hannover, ein vertrauenswürdiger Geschichtsschreiber, der im folgenden Jahrhundert schrieb, gibt eine begeisterte Schilderung dieser liebevollen Veranlagung der polnischen Juden, und wir erfahren zu unserer angenehmen Überraschung, daß ihre Liebestätigkeit nicht nur ein spontaner Ausbruch des weichen jüdischen Herzens war, sondern daß sie sich in der Form einer systematischen und wohlorganisierten Tätigkeit äußerte.

Die polnischen Juden sorgten nicht nur freigebig für die leiblichen Bedürfnisse ihrer Armen; sie waren ebenso besorgt für ihre geistigen Nöte, und in Übereinstimmung mit der talmudischen Mahnung: „Achtet wohl auf die Kinder der Armen, denn von ihnen geht die Thora aus"! wurde Bildung das unveräußerliche Recht eines jeden Juden. Es mag möglicherweise nicht nach dem Geschmack unserer modernen Frauenrechtlerinnen sein, aber es spricht für das Verständnis polnisch-jüdischer Menschenliebe, daß nach dem Zeugnis desselben Schriftstellers kein jüdisches Mädchen, mochte es auch noch so arm sein, das achtzehnte Lebensjahr erreichen durfte, ohne glücklich im Hafen der heiligen Ehe gelandet zu sein. Die polnischen Juden zeigten das gleiche menschenfreundliche

Interesse für ihre Brüder in den andern Ländern, und diejenigen, die mit der Lage der heutigen Juden in Deutschland vertraut sind, werden über den Witz der Weltgeschichte lachen, wenn man ihnen erzählt, daß ganze Scharen deutscher „Schnorrer“, besonders wenn sie mit jüdischer Gelehrsamkeit begabt waren, von der edelmütigen und zuweilen allzu leichtgläubigen Neigung der Juden Polens lebten.

Verkehr mit Nichtjuden.

Doch waren die polnischen Juden ihren christlichen Nachbarn nicht so völlig entfremdet, wie man vielleicht nach ihrem Verhältnis in späterer Zeit glauben könnte. Freilich ein intimer Verkehr mit der nichtjüdischen Umgebuug war ausgeschlossen, vor allem durch das Verhalten dieser Umgebung selbst. Die Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden beschränkten sich, wenn wir unser „anheimelndes“ Gleichnis weiter ausspinnen wollen, auf gelegentliche Begegnungen auf dem Korridor. Für solche Begegnungen jedoch waren die polnischen Juden ausreichend vorbereitet. Wir haben bereits auf die Tatsache hingewiesen, daß trotz aller Abschließung die Juden Polens weiter die polnische Nationaltracht trugen, deren Überbleibsel, an ihren slawischen Ausdrücken wie Kaftan, Kapote, Djupitze u. s. w. noch zu erkennen, heute als ein Wahrzeichen jüdischer Orthodoxie gelten. Die Juden trugen, hier wieder trotz aller offiziellen Verbote, gelegentlich Schwerter, und manche jüdischen Häuser waren an den Wänden mit Waffen ausgeschmückt, etwas, was man sich in späteren Zeiten kaum vorstellen konnte. Selbst das intime Gebiet der jüdischen Kochkunst war, wie noch aus den Namen mancher polnisch-jüdischer Gerichte zu ersehen ist, nicht unzugänglich gegen den Einfluß der christlichen Umgebung.

Was ihr geistiges Leben anbetrifft, so hören wir von einer Anzahl polnischer Juden, die im Jahre 1501 ihren Doktorgrad in Padua erwarben, und ein Jahrhundert später, im Jahre 1623, fühlte ein neidischer polnischer Arzt das Bedürfnis, seinem Ärger über erfolgreiche jüdische Nebenbuhler in einer besonderen

Schrift Luft zu machen. Rabbi Salomon Luria, den wir schon früher einmal erwähnt haben, führt bittere Klage darüber, daß die Bachurim, die Studenten der talmudischen Hochschulen, sich in das Studium des gottlosen Aristoteles vertiefen. Sein großer Zeitgenosse, Rabbi Moses Isserles aus Krakau beschäftigte sich eifrig mit Mathematik und Astronomie und studierte und schätzte das philosophische Meisterwerk des Maimonides.

Es ist eine bedeutsame Tatsache, die in der gleichen Richtung liegt, daß die Reformation, die die Seelen der Polen tief bewegte, ein Echo in den Geistern der polnischen Juden fand. Im Jahre 1581 veröffentlichte ein gewisser Nachman aus Belczytz eine Flugschrift in polnischer Sprache, in Erwiderung eines Angriffs, den ein polnischer Anhänger der Reformation gegen das Judentum gerichtet hatte. Im Jahre 1594 gab ein anderer polnischer Jude, Isaak aus Troki, ein Karäer, sein חזוק אמונה („Kräftigung des Glaubens") heraus, jenen heftigen Angriff auf die herrschende Religion, der eine intime Kenntnis verrät nicht nur der literarischen Quellen des Christentums, sondern auch der religiösen Händel der christlichen Polen, ein Buch, das späterhin in verschiedene europäische Sprachen übersetzt und von einem Mann wie Voltaire aufs höchste bewundert wurde. Und dennoch fühlte sich der polnische Jude, von der Schlachta verachtet und von den Bürgern gehaßt, am wohlsten in den vier Wänden seines Hauses, wo die beiden „Speisekammern" des überlieferten Judentums, Thora und Aboda ihn mit ausreichender Nahrung für Geist und Seele versorgten.

Der jüdische Pflichtenkreis.

Um mit dem letzteren zu beginnen: die religiöse Praxis, die für den polnischen Juden nicht eine Last, sondern der köstlichste Segen auf Erden war, für den er jeden Morgen seinem Schöpfer heißen Dank darbrachte, füllte jede Ecke und jeden Winkel seines Daseins aus. Gleich allen anderen Phasen in der Entwickelung des polnischen Judentums, erreichte dieses

Streben, die Kristallisation des jüdischen Pflichtenlebens, ihren Höhepunkt im sechzehnten Jahrhundert. Um die Mitte dieses Jahrhunderts wurde der Schulchan Aruch, „der gedeckte Tisch“ der Welt geschenkt, jener viel verlästerte und wenig gekannte Gesetzescodex des Spaniers Joseph Karo, der nicht nur das jüdische Gesetz, so weit es in Bibel und Talmud enthalten ist, zusammenfaßte, sondern auch die ungeheure, bisher in flüssigem Zustand befindliche Masse der religiösen Bräuche, die seit dem Abschluß des Talmud, im Zeitraum von genau einem Jahrtausend, üppig aufgeschossen waren, zu festem Niederschlag brachte.

Es ist ein schlagendes Beispiel für die Geschlossenheit und Schnelligkeit, mit der damals der Austausch geistiger Güter in der jüdischen Welt vor sich ging, daß der „gedeckte Tisch“ des spanischen, in Palästina wohnenden Rabbi, fast unmittelbar nach seinem Erscheinen seinen Weg nach Polen fand, wo der berühmte Rabbi Moses Isserles aus Krakau ihn mit einem „Tischtuch“ versah (מפה) — dies war der Titel seiner Anmerkungen zum Schulchan Aruch. Isserles gelang es, dem Werk des Spaniers einen sozusagen polnischen Einschlag zu geben, denn er ergänzte es durch Hinzufügung der bei den polnischen Juden üblichen Bräuche und Einschränkungen, und in dieser vervollkommneten Form wurde der Schulchan Aruch der offizielle Gesetzescodex der polnischen Judenheit.

Freilich erlangte der Schulchan Aruch diesen Vorrang im polnisch-jüdischen Leben nicht ganz kampflos. Er hatte sowohl Nebenbuhlerschaft wie Gegnerschaft zu bestehen, die erstere vertreten durch Männer wie Rabbi Mordechai Jaffe (1530—1612), den Verfasser der לבושים, eines „Konkurrenz“-Gesetzescodex, die andere von keiner geringeren Autorität als Rabbi Salomon Luria verfochten, der in den Kodifikationsbestrebungen die Gefahr einer Versteinerung des Judentums erblickte. Aber die Nebenbuhlerschaft wie die Gegnerschaft waren keineswegs durch die Schwere der Last entstanden, die der Schulchan Aruch auferlegte. Viel eher waren sie durch die über alle Maßen große Gewissenhaftigkeit der polnischen

Juden in der Erfüllung der jüdischen Pflichten veranlaßt. Das Verlangen der polnischen Judenheit nach Aboda, nach der praktischen Religionsübung, war ein so mächtiges, daß selbst der schwer beladene „Tisch“ Karos nicht imstande war, es völlig zu befriedigen.

Jüdische Geistestätigkeit.

Aber weit mehr als das Streben nach Aboda, das schließlich die Juden Polens mit ihren übrigen Glaubensgenossen teilten, war Thora der ureigenste Besitz der polnischen Judenheit. Das Studium des Gesetzes bildete den wahren Ruhm der Juden Polens, und seine Stärke ist selten erreicht und in keinem anderen Lande und in keinem anderen Zeitabschnitt jemals übertroffen worden. Das polnische Judentum war in dieser Hinsicht eine verbesserte Auflage des talmudischen Judentums sowohl durch die Gründlichkeit als auch durch den umfassenden Kreis seiner jüdischen Gelehrsamkeit, die nicht nur die Quellen der talmudischen Zeit umfaßte, sondern auch die unermeßliche Stoffülle der rabbinischen Literatur, die sich während des Jahrtausends intensiver geistiger Schöpfertätigkeit nach Abschluß des Talmuds aufgehäuft hatte, ganz zu schweigen von der ausgedehnten kabbalistischen Literatur, deren Mittelpunkt das Grundbuch der Kabbala, der geheimnisvolle Sohar, bildete.

Die polnischen Lande waren dicht bedeckt mit Chadorim und Jeschiboth, die allen Ständen unter den Juden elementare und höhere Bildung boten. Doch das Studium der Thora war keinesfalls auf diese offiziellen Pflanzschulen jüdischer Gelehrsamkeit beschränkt. Jeder polnische Jude war der Wissenschaft beflissen. Um wiederum Rabbi Nathan Hannover, unseren vertrauten Führer für die innere Geschichte der polnischen Judenheit, zu zitieren: es gab keine Gemeinde, die nicht im umfassendsten Sinne Gelegenheit für die Bildung ihrer Mitglieder, der jugendlichen so gut wie der Erwachsenen, darbot. Es gab keine Familie, die sich nicht eines „Lamden“, einen vollendeten Gelehrten, in ihrer Mitte rühmen durfte.

Zuweilen war es der Vater, zuweilen der Sohn oder Schwiegersohn, zuweilen war es ein armer Student oder Bachur, dem Nahrung und Obdach geboten wurden, um ihm die Fortsetzung seiner Studien zu ermöglichen; bisweilen konnte man alle diese zusammen unter einem Dach beieinander finden. Es war durchaus nichts Ungewöhnliches, daß eine Gemeinde von fünfzig Männern in ihrer Mitte dreißig zählte, die den Titel Morenu besaßen, der auf der Stufenleiter der höheren Bildung ungefähr dem modernen Dr. phil. entspricht. Und doch war weder die Gefahr einer geistigen Überproduktion noch die Besorgnis vor einem gelehrten Proletariat zu befürchten. Denn die polnischen Juden hielten sich streng an die talmudische Vorschrift, daß die Thora לשמה, um ihrer selbst willen, um der geistig-seelischen Selbstveredlung willen studiert werden müsse und nicht zum „Spaten, um damit zu graben“, herabgewürdigt werden dürfe.

Diese weit ausgedehnte Verbreitung jüdischer Gelehrsamkeit erscheint um so bemerkenswerter, wenn wir den geistigen Hochstand der polnischen Judenheit bedenken, der bei einem Gelehrten die intime Vertrautheit mit der fast uferlosen talmudischen und nachtalmudischen Literatur bedingte, dem „Meer des Talmud“, wie sie häufig bezeichnet wurde, das jede irgendwie erfaßbare Gestaltung menschlichen Lebens und Denkens bedeckte, in vielen Fällen aber auch die Kenntnis der Mystik, die als ein integrierender Teil des Judentums galt. Die Juden Polens haben in voller Wahrheit nach dem idealen Bilde gelebt, das der Prophet Jesaja gezeichnet: „Alle deine Kinder werden vom Ewigen belehrt“, und man muß gerechter Weise hinzufügen, daß auch der andere sehnsüchtige Wunsch, den der Prophet im gleichen Verse ausspricht, von ihnen während des goldenen Zeitalters ihrer Geschichte nicht weniger verwirklicht wurde: „Groß wird der Friede deiner Kinder sein“. Die Schatten des Streites und der Uneinigkeit flohen vor dem Lichte der Erkenntnis, außer bei מלחמתה של תורה, beim Kampfe der Thora, dem heftigen, wenn auch friedlichen und unschädlichen Kriege auf dem Schlachtfelde der Gelehrsamkeit.

So bildete die polnische Judenheit, unbeschadet ihrer mit ganzem Herzen geübten Hingabe an die Erkenntnis und Übung der Religion, dennoch keine Hierarchie, keine Priesterherrschaft. Sie war vielmehr in Übereinstimmung mit dem demokratischen Ideal der Bibel „ein Reich von Priestern“, in dem alle Menschen ebenbürtig geschaffen waren, mit demselben Anspruch, die gleiche Auszeichnung, zu erlangen. Die Autorität des offiziellen religiösen Führers wurde häufig, so tief auch die Verehrung für ihn war, durch den Einfluß des „Lamden“ oder Laien-Gelehrten unterstützt, erreicht und sogar übertroffen. Man kann vielleicht unter Anwendung der Ausdrucksweise von Carlyle sagen, daß die polnische Judenheit eine „Heroarchie“ war, eine Herrschaft von dem Helden ausgeübt, der die Ideale und Willensregungen seiner Nebenmenschen beherrschte, dem Helden, der von dem in das Gewand des polnisch-jüdischen Lamden gekleideten Mann der Wissenschaft dargestellt wurde.

Literarische Fruchtbarkeit.

Der literarische Ausdruck dieser polnisch-jüdischen Kultur, d. h. ihr Niederschlag in geschriebenen Werken ist nicht minder ein Produkt des sechzehnten Jahrhunderts. Es war im Beginn dieses Jahrhunderts, daß Rabbi Jakob Pollak (st. 1541), der berühmte Rabbi aus Böhmen, der zuweilen für den Erfinder der geistreichen Methode talmudischer Dialektik gehalten wird, die recht bezeichnend unter dem Namen „Pilpul“, wörtlich „Pfeffer“, bekannt ist, aus Prag nach Lublin übersiedelte und dort eine Jeschiba zur Förderung der talmudischen Studien gründete. Sein Schüler Rabbi Schalom Schachna (st. 1558), den wir schon früher als Oberrabbiner Kleinpolens kennen gelernt haben, wird als der Vater des polnischen Talmudstudiums angesehen, das wiederum durch seine berühmten, auf diesen Seiten häufig erwähnten Schüler Rabbi Moses Isserles (nach den Anfangsbuchstaben seines Namens Rema genannt, st. 1572) und Rabbi Salomon Luria (nach dem gleichen Prinzip Maharschal genannt, st. 1573) auf polnischen Boden verpflanzt wurde.

Diese ruhmreiche Überlieferung setzten fort Rabbi Meir aus Lublin (abgekürzt Maharam genannt, st. 1616), Rabbi Samuel Edels (Maharscha) genannt, st. 1631) — die vertrauten Begleiter jedes fortgeschrittenen Talmudbeflissenen —, Rabbi Sabbatai Kohen (nach den Anfangsbuchstaben seines Hauptwerkes Schach genannt, st. 1663), Rabbi David Hallevi (in ähnlicher Weise Tas genannt, st. 1667) — die beiden berühmten Erklärer des Schulchan Aruch —, und ihnen gesellten sich zu und folgten eine ganze Schar von Berühmtheiten, die nur das eine Ziel im Leben kannten, den Sinn des Gesetzes zu ergründen und seine Kenntnis unter ihrem Volke zu verbreiten.

Der Maßstab der Beurteilung.

Natürlich, wenn wir diese bemerkenswert vorgeschrittene Stufe der polnisch-jüdischen Kultur beurteilen, haben wir kein Recht, unsern eigenen Maßstab anzulegen. Es scheint in der Tat äußerst absurd zu sein, wenn die Vorkämpfer des neuzeitlichen Geistes, deren größter Stolz die Entwickelungstheorie ist, die Lehre von den unaufhörlichen Veränderungen, denen das menschliche Denken so gut wie das menschliche Leben unterworfen sind, wenn sie voller Anmaßung Anspruch auf Unwandelbarkeit erheben, sobald ihr eigenes Denken in Frage kommt. Das sechzehnte Jahrhundert kann nicht vom Standpunkte des zwanzigsten aus beurteilt werden. Wenn ihnen die polnisch-jüdische Kultur — und in dieser Hinsicht trifft ihre Kritik in gleicher Weise die talmudische Kultur im allgemeinen — eng und kleinlich erscheint, so ist dies mehr ihr Fehler wie der der Zeiten der Vergangenheit. Die talmudische Erörterung „über das fatale Ei, das ein Huhn gelegt am Festtag“ mag für sie kein Interesse haben, aber sie sind kaum mehr an der Vereinigung der menschlichen Seele mit der schöpferischen Vernunft interessiert, jener tiefsinnigen metaphysischen Idee der jüdisch-arabischen Gedankenwelt, der sie den Tribut der Huldigung und Bewunderung zu zollen nicht ermangeln werden. Wenn das polnisch-jüdische Geistesleben

ihnen unfruchtbar erscheint, so dürfen sie nicht vergessen, daß es vom Gesichtspunkt des polnischen Juden selbst, dessen Leben im bürgerlichen wie im religiösen Sinne vom talmudischen Gesetz beherrscht war, in seiner beständigen Anwendung auf die Wirklichkeit reich an herrlichen Früchten war. Wenn dieses Geistesleben uns zu kalt und gemütsarm erscheint, so müssen wir an die Begeisterung denken, mit der es gepflegt wurde und dürfen die Tatsache nicht übersehen, daß seine Kühle durch den Hauch eines warmherzigen jüdischen Mystizismus gemildert wurde, der nicht weniger stark auf das Gemüt einwirkte.

Im Gegenteil, so wenig harmonisch das polnische Judentum einer modernen Zeit erscheinen mag, in seiner eigenen Umgebung war es seinem ganzen Wesen nach harmonisch. Edles Leben und hohes Denken zeichneten in gleichem Maße die Juden Polens aus, und in dieser idealen Atmosphäre war selbst ihr Handelsgeist seiner Niedrigkeit entkleidet, denn, wie sie in ihren Wiegenliedern sangen, „Toire is die beste Schoire". Die polnischen Juden waren wirklich im Recht, wenn sie behaupteten, daß der Name „Polonja", wie sie ihr Land nannten, gleichbedeutend sei mit dem Hebräischen פה לן יה „Hier weilet Gott." Sie weihten Gott ihr Leben, und sie waren eifrig bestrebt, ihm zu dienen mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft.

(Schluß folgt).



Moses Abraham Luncz ז"ל.

Von Dr. S. Eppenstein, Berlin.

In dem zu Beginn des Sommers in Jerusalem verschiedenen Moses Abraham Luncz ist, wenn auch der großen jüdischen Öffentlichkeit unbekannt, unserer Gemeinschaft ein seltener Arbeiter und treuer Sohn des heiligen Landes vorzeitig entrissen worden. Sein Wirken straft diejenigen Lügen, die den Ostjuden jedes weitere Interesse als an „den vier Ellen der Halacha" — obwohl auch dies kein engbegrenzter Raum ist — absprechen möchten, denn Luncz Tätigkeit zeigt, daß selbst in diesen Kreisen der Sinn für solche Forschungen rege ist, die sich auch

mit den allgemeinen Wissenszweigen stark berühren. Seine von diesen Bestrebungen getragenen Arbeiten haben der Palästinakunde sehr wertvolle Dienste geleistet. Als zartes Kind mit seinen Eltern von Kowno nach Jerusalem eingewandert, ward er wohl eigentlich groß in der Luft, von der unsere Weisen sagen: אוירא דארץ ישראל מחכים. Die Liebe zum Lande der Väter erfüllte ihn frühzeitig. Besonders begeisterte er sich für seine geographisch-topographische Erforschung. Er empfand es als etwas Beschämendes für die Judenheit im Sinne der Worte des Klagedichters נחלתנו נהפכה לזרים, daß in neuester Zeit ausschließlich christliche Gelehrte sich dieses Wissensgebietes annahmen, während es von den Juden ganz vernachlässigt wurde, obwohl doch bereits im Mittelalter Bedeutendes hierin geleistet wurde durch Esthori Parchi's ס׳ כפתור ופרח und in der Mitte des vorigen Jahrhunderts durch den aus Bayern eingewanderten R. Josef Schwarz in seinem תבואת הארץ. So widmete sich nun Luncz ausschließlich allen, was א״י betraf, seiner geographischen Beschaffenheit, der Wegekunde des heiligen Landes, seiner Geschichte und seinen Altertümern. Unausgesetzt waren seine Bemühungen, seine Kenntnisse zu erweitern, zu vertiefen und sie der jüdischen Gesamtheit zugänglich zu machen. Er verfaßte einen Reiseführer für Palästina, der durchaus zuverlässige Angaben enthielt. Von ganz besonderer Wichtigkeit und zum großen Teil bedeutenden wissenschaftlichen Wert ist in erster Reihe das von ihm im Verein mit namhaften Gelehrten herausgegebene Jahrbuch ירושלים, von dem zwölf Jahrgänge in elf Bänden vorliegen, und in dem eine überaus reiche Fülle Materials für die Geschichte, Geographie und Ethnographie des heiligen Landes niedergelegt ist, so daß es der wissenschaftlichen Palästinakunde dauernd wertvolle Dienste leistet. Eine ganz besondere Wichtigkeit erhalten die Jahrbücher dadurch, daß in ihnen unter dem Titel טוב מראה עינים מהלך נפש erklärende Bemerkungen zu Bibel und Talmud gegeben sind, die uns zu manchen bisher dunklen oder mißverstandenen Stellen wertvolle Aufschlüsse auf Grund der Beobachtung der Volkssitten und der Kulturzustände in Erez-Jisroel bieten. Bekanntlich sind uns manche Stellen der heiligen Schrift deswegen wohl nicht recht klar, weil wir so wenig mit den Verhältnissen der Vorzeit vertraut sind. Hier nun finden wir in dem im ירושלים gesammelten Material oft überraschende Aufklärung, da die dort mitgeteilten Feststellungen der heutigen Gewohnheiten der Beduinen bei der Stagnation innerhalb der orientalischen Welt auch noch für die biblisch-talmudische Zeit gelten. Auch sprachliche Erklärungen durch Vergleichung hebräischer Worte und Redewendungen mit der alten und neueren arabischen Umgangssprache, die zur Aufhellung vieler Bibelstellen wesentlich beitragen, gewinnen wir aus den Jahrbüchern. — Mehr populären Zwecken dient Luncz bis vor kurzem fortgeführter לוח ארץ ישראל. — Ein ganz hervorragendes Verdienst erwarb sich der Verewigte durch ein, freilich über

die ersten Anfänge nicht herausgekommenes, Unternehmen, die jerusalemische Gemoroh, das Stiefkind des Talmudstudiums, in korrektem Text und mit wertvollen Erklärungen herauszugeben. Besonders für den Seder Seroim, der ja vor allem die Agrarverhältnisse des heiligen Landes behandelt, war wohl keiner mehr berufen, als Luncz, dem das Land und seine Erzeugnisse aufs genaueste vertraut waren. An der Weiterführung des Planes hinderte ihn schwere Krankheit, die den unverdrossenen Arbeiter in der Blüte der Jahre heimsuchte, und ihm seit geraumer Zeit das Augenlicht geraubt hatte. Ungebrochenen Mutes hat er, trotz allem Leid und bitterer Armut, seine Arbeit geleistet: wahrlich ein Zeugnis der unverwüstlichen Kraft, die in so vielen unserer östlichen Brüder wirkt und sie allen Schwierigkeiten bis zum äußersten trotzen läßt, Betrachten wir das Streben und Schaffen des unverdrossenen Arbeiters der mit seinem Wirken für das heilige Land und im Zusammenhang damit, für das Verständnis des Lebens in ihm nach unserer Lehre, sich ein ewiges Andenken gesichert, das alles aber unter den größten Leiden und Entbehrungen geleistet hat, so sehen wir hier die Bewahrheitung jenes Wortes unserer Weisen, daß drei Dinge vom Israeliten nur unter Leiden erworben werden können תורה ארץ ישראל ועולם הבא.

Möge, wenn in Zukunft ein neuer großer יישוב ארץ ישראל sich entfaltet, der Geist solcher Männer anspornend zu gleicher Tätigkeit fortleben.



Exegetische Miscelle.

Von Prof. Dr. E. Fink, Frankfurt a. M.

Die Stelle Kohel. XI_7 wird von sämtlichen mir zugänglichen Kommentatoren — auch christlichen — so übersetzt, daß in ihr derselbe Gedanke zweimal ausgedrückt erscheint. „Und süß ist das Licht und den Augen tuts wohl, die Sonne zu sehen. Denn ob er viele Jahre lebte, der Mensch soll in ihnen allen sich freuen und soll denken an die Tage der Finsternis, denn ihrer werden viele sein, alles, was kommt, ist nichtig.“ Auf die Mahnung zur Tätigkeit folgt die Aufmunterung zum Genuß. (Levy, Das Buch Kohelet, 1912).

Dieser allgemein verbreiteten Auffassung (Delitzsch, Hengstenberg, Zapletal, Budde, Wildeboer) stehen aber doch erhebliche Bedenken entgegen. Abgesehen von dem tautologischen Sinne beider Vershälften, machen das ו im Anfang des ersten Wortes unseres Verses und das כי im Anfang des folgenden Verses solche Schwierigkeiten, daß jenes von der Vulgata, dieses von modernen und alten christlichen Übersetzern gestrichen worden ist (Luther, Zapletal). Zapletal erklärt ausdrücklich:

„כי „weil“ ist hier überhaupt nicht am Platze“, während Hitzig und Knobel es bekräftigend mit „Ja“ übersetzen. Und da auch damit kein rechtes Verständnis des Verses erreicht wird, hilft sich Levy wie auch schon Franz Delitzsch, der in unserem Verse nur denselben Gedanken wiederfindet, den Euripides im Hippolytos und ganz ähnlich auch in Iphigenia in Aulis ausspricht: ἡδὺ γὰρ τὸ φῶς λεύσσειν.

Die Stelle gewinnt aber einen brauchbaren Sinn, wenn man in V. 7 den ersten Teil konzessiv, den zweiten als rhetorische Frage nimmt, was grammatisch wohl zulässig sein dürfte. Demgemäß ist zu übersetzen: mag auch süß sein das Licht, ist es denn aber gut für die Augen, die Sonne selbst zu sehen? Darum nicht einfach השמש, sondern את השמש. Hiermit soll nämlich die Lebensregel: ne quid nimis belegt werden, die schon V. 4 ausgesprochen ist. Für die Aussaat ist Windstille, die die ausgestreuten Körner nicht wegweht, ebenso das günstigste Wetter, wie wolkenloser Himmel am besten zur Ernte paßt. Wer aber darum mit beiden Tätigkeiten bis zum günstigsten Augenblicke warten wollte, käme nie zum Ziele. V. 5 schärft demgemäß ein, Gott anheimzugeben, was nicht in unserer Macht steht, und (V. 6) jederzeit das Menschenmögliche zu tun. Hierzu paßt gut (V. 7) die Sentenz ne quid nimis. Denn (V. 8) „wenn auch viele Jahre der Mensch lebte, wird er denn in allen (wie das wohl seinem Wunsche entspräche) sich freuen?“ Eine solche Gestaltung des Menschenlebens ist ausgeschlossen. „Er muß doch an die Tage der Finsternis denken, denn sie werden zahlreich sein“. Aber auch in der Beachtung der trüben Schicksalstage muß der goldene Mittelweg eingehalten und die Genußfähigkeit zur rechten Zeit (V. 9) ausgenutzt werden, denn ein Verfallen in eines der beiden Extreme verlangt Rechenschaft vor dem himmlischen Richter.



Strenggläubigkeit und Volkstum.

Von Dr. Nathan Birnbaum, Wien.

I.

Es ist wahr, — und kein Jude, der sich in dieser Zeit anmaßlicher Weltseligkeit und der heiliggesprochenen Volksselbstsucht seines Gottesvolkstums bewußt geblieben ist, kann daran zweifeln, — daß nichts anderes Mittelpunkt der jüdischen Volksexistenz ist, als Gottes heilige Lehre. Und es ist wahr, daß wir überlieferungstreuen Juden uns gegen

jeden Versuch wehren müssen, diesen Mittelpunkt durch andere, etwa Land, Sprache oder die Idee der Volksgemeinschaft zu ersetzen.

Aber es ist ebenso wahr, daß wir uns aus lauter Erbitterung und Vorsicht gegenüber jenen, die das Judentum verweltlichen, d. h. das jüdische Volk schon in der Art seines Volkseins assimilieren wollen, nicht verleiten lassen dürfen, Selbstverständlichkeiten — und dies sogar auf Kosten unserer strengen Glaubenspflichten — anzufechten. Die Nationalisten und Zionisten mögen ein jeder soviel Sünden auf seinem Kopf haben, als es ihrer Köpfe gibt, so kann das doch nicht die Tatsache umbringen, daß wir ein Volk sind, daß uns der Allmächtige so genannt hat — עם, אומה, לאום, גוי sind schlechterdings nicht anders zu übersetzen — und damit ausdrückte, daß er uns als Volk haben wolle für die Dauer aller Zeiten. Da hilft kein sich Winden. Gottes Wort mag man deuten, aber man darf an ihm nicht deuteln. Man darf sich nicht zu dem lästerlichen Schlusse treiben lassen, daß er anderes gesagt und anderes gemeint habe.

Gewiß, wir sind sein Volk, ein Volk, das sich von den anderen Völkern dadurch unterscheidet, daß es in der Erfüllung des göttlichen Willens seinen tiefsten Sinn, seinen eigentlichsten Zweck, den Mittelpunkt seines Seins sieht. Dazu sind wir auserwählt worden, ja. Aber eben als Volk und nicht als etwas anderes. So wie der Mensch seine Aufgaben auf Erden nur in seiner menschlichen Form erfüllen kann, sein Menschsein sich behaupten muß, um es zu können, so können wir den besondern Sinn unseres Volkseins nur erfüllen, wenn wir unser Volkstum behaupten. Diese Pflicht ist so klar, daß ihr strenggläubige Juden selbst dann folgen müssen, wenn etwa die Empfindung in ihnen aufkommt, ohne den Ballast des Volkstums Gott und seiner Lehre leichter dienen zu können. Denn wer möchte es wagen, ihn berichtigen, die eigenen aus der Not und den Irrtümern der Zeit geborenen Anwandlungen über den Ewigkeitsplan des Allmächtigen stellen zu wollen?

Gewiß, wir dürfen auch zur Erhaltung unseres Volkstums nichts tun, was wieder nach der inhaltlichen Seite dem göttlichen Plane, unserer besonderen Aufgabe, unserer uns auferlegten Welteinsamkeit widerspricht. Wir dürfen nichts tun, was den Mittelpunkt unserer Volksexistenz vom Geistlichen ins Weltliche rückt. Wir dürfen unsere Herzen nicht an Macht und Geltung um ihrer selber willen hängen. Aber wir müssen uns soviel Macht und soviel Geltung verschaffen, als nötig sind, um uns unter den Völkern nicht nur mit unseren kleinen Personenexistenzen, sondern auch als Volk d. h als die Voraussetzung und der Gegenstand der göttlichen Wahl zu behaupten. Wir sollen uns hüten, nach dem Beispiel der Völker nationalistisch zu sein. Aber wir müssen alles Erlaubte anwenden, um Nation, um Volk zu bleiben, vor allem alles vermeiden, was einem gänzlichen oder teilweisen Verzicht auf unser Volksein gleichkäme. Und wir vergeben unserer Gottesvolkschaft nichts, wenn wir unsere Beziehungen zu den Völkern, unsere Forderungen an sie auf die bei ihnen gangbaren Begriffe einstellen.

Sicherlich ist unser Volk ein Volk besonderen Inhalts oder sagen wir, des Inhalts schlechthin. Und es ist kein Zweifel, daß, wenn es um diesen Inhalt geht, wir uns hüten müssen, ihn gleich unseren jüdischen Nationalisten aufzugeben. Aber wenn es sich gar nicht um den Inhalt, sondern um Geltungsformen, um den irgendwie offiziellen Rahmen handelt, innerhalb dessen sich die Völker begegnen und auseinandersetzen, dann gibts nichts anderes zu hüten als die Möglichkeit sich durchzusetzen. Dann richtet man sich einfach auf die gegebenen Formen, auf den gegebenen Rahmen ein. Dann spricht man bei den Verhandlungen mit den Völkern so, wie sie gewohnt sind, daß man mit ihnen spreche, wenn es sich um nationale Fragen handelt, d. h. in der Sprache ihrer Denkgewohnheiten und Einrichtungen.

Gewiß, wir sind Religion und Volk in einem. Der ganze, in der Vorstellungsweise der christlichen Völker sieghafte und geradezu als Errungenschaft und Erleuchtung

gefeierte Gegensatz von Nation und Religion, von Staat und Kirche ist uns zuinnerst fremd. Und wir müssen uns sehr in Acht nehmen, daß dieser Fremdheit irgendwie Abbruch geschehe. Aber das heißt doch nicht, daß wir auf die Sicherung eben dieser unserer zu bewahrenden Einzigartigkeit verzichten, daß wir ablehnen sollen, die beiden Gruppen von Diskussions- und Rechtsformen, nach denen jene ihre religiösen und nationalen Beziehungen gesondert regeln, ebenso gesondert — anders geht es ja gar nicht — zu benützen. Und im übrigen haben wir es ja in bezug auf die religiöse Seite unserer Existenz schon bisher so gehalten. Wiewohl zwischen unserer Religion und der der anderen nicht nur ein stoffinhaltlicher, sondern auch ein geist-wesentlicher Unterschied besteht, so haben wir es doch niemals verschmäht, für die Durchsetzung dieser unserer religiösen Sonderwesenheit von den gemeinüblichen, formalen Handhaben zum Schutze religiösen Lebens Gebrauch zu machen, haben wir keinen Augenblick gezögert, uns unter das Religionenrecht der Völker zu stellen. Warum sollten wir also zögern, uns auch unter ihr Nationenrecht zu stellen, um uns auch das zu sichern, was man sich in dieser nichtjüdischen Welt eben nur nationenrechtlich sichern kann?

II.

Wir überlieferungstreuen Juden dürfen uns selbstverständlich nicht mit in jenen Landrausch hineintreiben lassen, der die Seele immer ausschließlicher erfüllt, bis ihr nicht nur alles Maß für die zu erwartenden materiellen Wirkungen der Großkolonisation sondern, was tausendfach schlimmer ist, jede Erinnerung daran verloren geht, weshalb wir eigentlich auf der Welt sind, wozu wir ein Land hatten und wieder haben wollen. Aber wir dürfen uns doch nicht aus lauter Angst vor den neuen Stürmern verleiten lassen, die alten Pflichten, die uns an das heilige Land knüpfen, unerfüllt zu lassen. Wir dürfen doch nicht verkennen, daß wir unserem Gotte und unserem Volke, das Gottes ist, Liebe zu diesem Lande schulden und daß wir diese Liebe nicht bloß mit

Worten und in mechanisch gewordenen Spenden, nicht in einer Art, die uns dort alle Zukunft abzuschneiden droht, bezeugen sollen, sondern mit vollen, reifen Taten, wie sie jemals möglich sind und möglich gemacht werden können, beweisen müssen. Wir dürfen doch nicht unseren thorafremden Brüdern geradezu einen ungeschriebenen Charter auf das Land ausstellen, das für sie im besten Falle eine neue Liebe, für uns aber ein altes verloren-unverlorenes Gut ist. Zuviel haben wir schon bisher in dieser Hinsicht versäumt, sollen wir noch mehr versäumen? Ist es noch nicht genug, daß wir durch unsern unfruchtbaren Zorn der eitlen Weltlichkeit jener werben halfen, daß wir zehntausende im Namen Zions verloren, statt sie in diesem Namen zu gewinnen? Sollen wir nun auch noch jetzt, da es vielleicht möglich werden wird, daß sich ein starker jüdischer Einwandererstrom in das Land unserer Väter ergieße, mit unserer Liebe und mit unserer Kraft und unserer Treue zum Gesetze Gottes draußen bleiben, sollen wir es wirklich ganz allein jenen überlassen? Wenn wir ein Zion ablehnen, das sich auf den der Thora vorbehaltenen Thron setzt, dürfen wir darum unserer Pflicht vergessen, in Zion die Thora auf den Thron zu setzen?

Wir sind mit den Misrachim nicht zufrieden. Wir sagen ihnen nach, daß ihre Überlieferungstreue oft schütter ist, schütterer als bei frommen Juden, die nicht in den Bann zionistischer Ideale geraten sind. Ja, aber wer hat mehr Schuld daran als wir? War es denn wirklich durchaus nötig, daß sie in diesen Bann gerieten und daß da der Glaubenseifer so Manches von ihnen vom Landgedanken in den Schatten gestellt wurde? War es nicht in unserer Hand, ihnen das Übergewicht der Lehre dadurch zu erhalten, daß wir ihnen Gelegenheit gaben, ihren loyalen Zionstrieb bei uns auszuleben, d. h. daß wir in uns selbst diesen Trieb nicht weiter verkümmern lassen, sondern ihm reiche Möglichkeiten schaffen, damit er in unserm Sinn, im Sinne der Thora gestaltend auftrete? Oder kann wirklich jemand glauben,

daß sie schon mit verdünnter Gläubigkeit und gerade ob dieser Verdünnung zu den Zionisten gegangen sind, daß sie am Zionismus nicht der Gehalt anzog, der auch uns, ja uns erst recht, heilig ist, sondern gerade der, der uns abstößt? Kann jemand glauben, daß, wenn von unserer Seite eine begeisterte, großzügige und weitblickende Palästina-Arbeit geleistet worden wäre, die Leute, die heute Misrachim sind, sich gerade auf die Gefolgschaft bei den ihnen wesensfremden weltlichen Zionisten versteift hätten und nicht lieber zu uns gekommen wären? Ja, daß, wenn wir unser Zionswerk heute begännen, sie nicht auch noch heute in hellen Haufen und froh, wieder in engerem Verbande mit seelisch Gleichgerichteten zusammenarbeiten zu können, zu uns herüberkämen?

Dabei sind die Misrachim lange nicht die einzigen Gläubigen, die in die zionistischen Reihen eintreten. Es gibt — insbesondere im Osten, wo Gläubigkeit bei den großen Massen doch noch immer so ziemlich selbstverständlich ist — tausende und abertausende fromme Juden, die gar nicht die misrachische Zwischenstufe benützen, sondern geradeaus der zionistischen Organisation beitreten und dann die Verdünnung ihrer Gläubigkeit noch häufiger und rascher erleiden, als wenn sie Misrachim geworden wären. Auch sie wären bei voller Jüdischkeit zu erhalten gewesen, wenn ihnen Gelegenheit geboten wäre, ihren Eifer für Palästina unter gleichgesinnten Gläubigen zu betätigen. Und ebenso würde auch heute die gleiche Gelegenheit uns Tausende solcher Leute zurückgeben, die wir jetzt sozusagen bei lebendigem Geiste verfallen sehen müssen.

Nein, wir haben wirklich kein Recht, uns über die Zionisten zu beklagen. Wenn sie durchaus ein Judentum mit der Gotteslehre an der Peripherie statt im Zentrum haben wollen und auf dem Wege zu diesem Ziele schon erhebliche Erfolge errangen, so ist dies ihre Sache. Aber unsere Sache ist es, unser Judentum, das Judentum der Überlieferung zu erhalten und darauf zu achten, daß wir nicht solche, die eigentlich zu uns gehören, an sie abgeben.

Und wenn wir das nicht zustande bringen, so ist dies nicht ihre, sondern unsere Schuld. Und diese Schuld wird wahrlich nicht dadurch geringer, daß sie aus zorniger Vernachlässigung einer der größten מצות stammt.

III.

Wir überlieferungstreuen Juden müssen selbstverständlich, wenn es sich darum handelt, jüdische Volksrechte in den Ländern mit jüdischen Bevölkerungen auszunützen, in vielem andere Wege gehen, als jener Nationalismus, dem das religiöse Urgut des jüdischen Volkes eine quantité négligeable ist. Ja, schon bei der Erzielung der Volksrechte müssen wir auf manches acht haben, worauf die weltlichen Nationalisten nicht zu achten pflegen. Aber wir können doch nicht einfach hingehen und auf Rechte verzichten, die sich einerseits aus der Tatsache unseres volklichen Sonderdaseins andererseits aus besonderen Bevölkerungs- und Ansiedlungsverhältnissen ergeben und auch für die Ungestörtheit unseres Glaubenslebens von nachhaltiger Bedeutung werden können. Wir haben sicherlich alles Interesse daran, daß die Behauptung unserer volklichen Existenz zwischen den Völkern nicht in eine öde Politisierung der jüdischen Massen ausarte. Aber wir besitzen doch auch in unserer Thora-Ergebenheit ein Gegengewicht von solcher Stärke, daß wir fürwahr nicht auf den verzweifelten Gedanken kommen müssen, uns gegenüber der Außenwelt einfach die Hände zu binden.

Vor allem aber geht es auch nicht an, an die Fragen einer selbständigen jüdischen Volkspolitik mit den Voraussetzungen heranzutreten, die wir etwa vom Westjudentum her haben. Wir werden hierdurch schon in der Auffassung der Grundbegriffe irregeführt: Was in Wirklichkeit nichts anderes als Niederschlag der in assimilatorischer Richtung verlaufenen westjüdischen Geschichte in unseren Köpfen ist, erscheint uns dann leicht als allgemein gültige Verhaltungsnorm für Juden. Unser eigener Anteil an einer blutleeren, sozusagen entleibten Judenheit wandelt sich für uns in ein religiös-sittliches Muß für alle Juden. Ebenso wird unser

Urteil über die realen Tatsachen der ostjüdischen Volksbewegung beirrt: Eine wirklich unbeträchtliche Gruppe des jüdischen Volkes hat, — zum Teil eben infolge ihrer Unbeträchtlichkeit, zum Teil auch durch geschichtliche Vorgänge und nicht zum kleinsten Teil durch die schuldhafte Voreiligkeit ihrer letztvergangenen Generationen — jedenfalls vorläufig nicht die ganze Eignung, ihrer Umgebung gegenüber als jüdisches Volk mit volklichen Ansprüchen und Forderungen aufzutreten. Deshalb soll fast die ganze übrige Judenheit, — die trotz mannigfacher Verschuldung aus den schlimmsten Versuchungen doch volkhaft hervorgegangen ist und unter Umständen lebt, die ihr diese Volkhaftigkeit erleichtern, — auf den breiten Weg verzichten, auf dem sie zu menschenwürdigen nationalen, politischen und wirtschaftlichen Zuständen kommen kann und lieber auf gewundenen Seitenwegen gehen, auf denen ein Volk von Ehre nicht eine Minute länger, als es unbedingt nötig ist, verharrt und die sie erwiesenermaßen nur immer tiefer ins Dickicht führen. Deshalb soll es ihr verwehrt sein, ihre nationalen Ansprüche anzumelden, zu vertreten und zu erkämpfen und solche Anmeldung, Vertretung und Erkämpfung soll plötzlich so etwas wie ein Verrat am Judentum, an der Lehre Gottes, an der religiösen Bestimmung des jüdischen Volkes sein, dagegen das stillschweigende, unter Umständen sogar ausdrückliche Bekenntnis zu einem offensichtlich und im tiefsten Wesen fremden und übrigens meist sogar als fremd zugebenen Volkstum gelegentlich gar fromme Tat?

Nun ist man ja in letzter Zeit unter dem Drucke der Tatsachen von der vollen Strenge dieses Standpunktes etwas abgekommen. Ohne die Lehre vom Widerspruch zwischen dem kategorischen Imperativ des Judentums und nationaler Geltung der Judenheit ausdrücklich aufzugeben, gesteht man zu, daß es Länder geben mag, in denen das Auftreten der Juden als Nation mit dem religiösen Interesse vereinbarlich, ihm vielleicht sogar dienlich sein kann. Aber das Zugeständnis dient nur dazu, um in der Praxis solche günstige Fälle

übersehen und dort, wo die nationalen Forderungen der Juden größeren Schwierigkeiten, namentlich besonderer Unlust des betreffenden Staatsvolkes, begegnen, die besondere Ungunst und Bedrohlichkeit des Falles betonen zu können. Es gehe nicht an, sich auf Experimente einzulassen, als schwache Minderheit den Zorn der Mehrheit herauszufordern. Es gelte, in Anpassung an Gegebenes das Interesse des gesetzestreuen Judentums zu wahren und vor allem nicht einer Doktrin zuliebe jüdische Opfer zu wagen. Die traditionelle jüdische Methode der nicht aufbegehrenden Elastizität sei doch noch die beste, die konservativen Juden ziemlichste.

Insofern solche Beweisführung im Grunde nichts anderes bedeutet, als die Wiederentschleierung der schlecht verhüllten ursprünglichen Abneigung gegen den Begriff und die zwingende Tatsache Volk oder Nation, ist dem Obengesagten nichts hinzuzufügen. Insofern sie sich an den konservativen Sinn der gläubigen Juden wendet, verfehlt sie offenbar das richtige Warnungsthema. Denn wenn schon vor etwas gewarnt werden soll, — so lieber doch vor dem wirklich gefährlichen Sprengzeug, das heute in der Welt herumstrolcht und sich auch in das Gemüt so manches ahnungslosen frommen Juden einschleicht, und nicht vor einer Losung, die gerade ein Beharren zum Inhalt hat. Oder glaubt man vielleicht im Ernste, daß das Beharren beim Volkstum aufgehört hat ein Beharren zu sein, weil man heute, als im Ghetto mit seiner unsicheren Gesicherheit, fordern muß, um beharren zu können? Wie, die mehrtausendjährige von Gott gewollte Bezeichnung und Existenz als Volk sollte nicht so viel wert sein, daß man sich mit ein bißchen Fordern für sie strapaziere? Und solches Verhalten sollte mit Konservativismus im allgemeinen und mit jüdischer Überlieferungstreue im besonderen zu vereinbaren sein?

Fordern heißt auch gar nicht auf Erwägungen, Elastizität und Rücksichtnahme auf Verschiedenheiten, mit einem Worte auf Maßhaltung verzichten. Aber auch wir strenggläubige Juden können nicht weiter ungestraft unter ein Maß

heruntergehen, bei dem das Wesen der Volkstreue zu schmelzen beginnt. Wir dürfen auf dies, auf jenes verzichten, dürfen vertagen, bis an die äußerste Grenze Geduld üben. Doch niemals uns verleugnen! Wenn es dem Allmächtigen gefallen hat, uns zu einem Volke zu machen und als solches uns auszuerwählen, dann darf er für uns nichts geben, was dem Abfall von unserem mit dem Gottesgesetz unlöslich verbundenen Volksein rechtfertigen könnte. Dann dürfen wir auch im Falle äußerster Gefährdung unserer Personen und Güter nicht von ihm abrücken, sondern müssen es unter allen Umständen frei und offen bekennen. Über die Gefahr selber aber wird uns ruhiges Gottvertrauen und ruhige gesammelte Kraft hinweghelfen.

Das gilt natürlich auch im Besonderen für den ernstesten Fall, mit dem wir es zu tun haben, für den polnischen. Mögen sich diejenigen, die ihn durchaus aus westjüdischem und deutschem Erfahren und Erleben heraus behandeln wollen und dabei die Naivität ostjüdischer Freunde sich dienstbar machen, gesagt sein lassen: Wehe uns, wenn wir vor dem blinden unvernünftigen Hasse des polnischen Volkes zurückweichen; wenn wir, statt uns in die Schule unseres eigenen Willens zu nehmen, in die Schule seines Willens, des sinnlosen, gehen; wenn wir, statt — im Vertrauen auf Gott, unserer Ausdauer und unserer Klugheit — auf unserem Rechte zu bestehen, uns der Schulung der Polen fügen! Nicht um ein Haar werden wir sie damit uns geneigter machen, nicht um einen Schatten werden wir die Gluten der Hölle, die sie uns bereiten, dadurch lindern. Nicht um ein Kleinstes wird dadurch unsere Jüdischkeit in ihrer „Hut“ mehr gesichert sein. Wehe uns, wenn wir so fortfahren, wie wir angefangen haben: Wenn die Bündnisse frommer, chassidischer Juden mit den erbittertsten inneren Feinden jüdischer Gläubigkeit und jüdischen Volkstums, wenn die Verbeugungen vor den erbarmungslosen, polnischen Entehrern des jüdischen Namens nicht bald ein Ende nehmen; wenn unsere jüngeren Leute, die gerne im Vollsein des Wortes Juden bleiben möchten, noch weiter in hellen Scharen in ein

Lager hinüber müssen, in dem sie sich mit der gleichen Ahnungslosigkeit, mit der ihre Väter Gefolgschaft gegen das jüdische Volkstum leisten, allmählich gegen das alte rechtgläubige Judentum aufwiegeln lassen! Muß denn wirklich die polnische Judenheit in Schimpf und Schande enden, das polnische Judentum der Auszehrung verfallen, — aus keinem anderen Grunde, als weil wir nicht verstehen wollen, daß wir die weltlichen Nationalisten nicht zu fürchten brauchen, wenn wir uns nur nicht selber Blößen geben.

IV.

Wir strenggläubigen Juden haben sicherlich allen Anlaß, uns gegen den Sprachgötzenkult fanatischer Hebraisten und Jiddischisten sowie überhaupt dagegen zu verwahren, daß die Judenheit auf das Niveau einer Wald- und Wiesennation, wie sie zu hunderten auf der Erde gedeihen oder nicht gedeihen, hinabgedrückt werde. Wir können nicht anders, als uns gegen die Auffassung auflehnen, als ob es für ein Volk, um sich sehen lassen zu können, in erster Linie darauf ankomme, daß es noch ein paar Romane oder Dramen auf dem Büchermarkt, noch ein paar Premieren auf die Bühne bringe. Wir werden stets nur ein Lächeln haben für den neuen jüdischen Kulturbetrieb mit Rekorden, für die nationale Seligkeit, die schon durch die hebräische oder jiddische Übersetzung irgend eines Russen oder Skandinaviers erzeugt wird. Wir werden uns auch niemals dazu verstehen, in den Volkstümlichkeiten des täglichen Lebens etwas zu sehen, was mit der Jüdischkeit irgendwie wetteifern, oder gar so etwas, was Jüdischkeit ersetzen könnte. Aber daraus folgt doch nicht, daß wir eigensinnig an den tatsächlishen Wirksamkeiten vorübergehen sollen, die einerseits unserem wundersamen, ewigen und heiligen Hebräisch, andererseits dem reichen, von fromm-volkhaftem Gute förmlich strotzenden Jiddisch eignen; daß wir es nicht mit Genugtuung begrüßen dürfen, wenn uns die Vorsehung schöpferische Menschen schenkt, die uns das äußere und das innere Leben der Juden in künstlerischem Gleichnis darstellen und daß wir den ganzen herrlichen Reichtum jüdischer Volksart geringschätzen und vernachlässigen müssen.

Gewiß ist eine eigene jüdische Sprache[1]) nicht grundsätzliche Vorbedingung dafür, daß jemand ein stranggläubiger Jude sei. Und gewiß gibt es tausende und tausende von Juden, die nichtjüdischer Mutter- und Umgangssprache und doch stranggläubig sind, ebenso wie es andererseits, der größeren Anzahl der Ostjuden entsprechend, zehntausende gibt, die z. B. jiddisch sprechen und doch keine Spur mehr von Gläubigkeit aufweisen. Aber erstens geht aus diesen Feststellungen selbst noch keinesfalls hervor, daß ein Stranggläubiger etwa Bedenken tragen müßte, sich zu einer jüdischen Sprache zu bekennen, sich für sie einzusetzen, sie zu pflegen. Und zweitens beziehen sie sich nur auf die Wirkungen, die die eigene Sprache auf die Gläubigkeit in jedem einzelnen Falle, nicht aber auf die, die sie auf die Gläubigkeit des Volkes als solchen ausübt oder nicht ausübt. Gerade insofern hat sich die eigene jüdische Sprache zusammen mit den anderen weltlichen Lebensäußerungen der Ostjudenheit, als gläubigkeitsfördernd erwiesen. Hätten die Ostjuden nicht diese sozusagen natürlichen סיגים, es würde bei ihnen in puncto Jüdischkeit heute nicht anders aussehen als im Westen.

Daß wir uns, wie gegenüber so manchen anderen Dingen, auch gegenüber der Kunst davor hüten müssen, unversehens in den allgemeinen Wirbel hineingerissen zu werden, daran ist nicht zu zweifeln. Wir vertragen nun einmal zwei Dinge nicht: nicht die Kunst als Religion, was ja auch die Religion als Kunst bedeutet, und nicht die Kunst als Gelegenheitsmacherei. Und da in der Welt um uns so ziemlich alle Kunst wenigstens nach einer von diesen beiden Richtungen hin, wenn nicht nach beiden, strebt, wir aber von unserer Umgebung mindestens soweit beeinflußt sind, daß wir uns eine andere Kunst nicht mehr vorstellen können, sind wir eben gegen alle Kunst mißtrauisch. Allein wir sollten uns dem unsere Vor-

[1]) Die große Streitfrage Hebräisch-Jiddisch, welche die Ostjudenheit heute so mächtig bewegt — hier nur Unterfrage — sei für eine besondere Betrachtung aufgespart.

stellungen bestimmenden Einfluß unserer Umgebung entziehen können. Wir sollten nicht vergessen, daß Kunst in erster Linie ein Subjektives, ein Können ist, das der Allgütige in jedem Volke auf seine Begnadeten streut und daß es solcher Begnadeten auch in Israel gibt, die nicht ruhen können, bis sie diese Gnade in Werke umsetzen. Wir sollten uns gegenwärtig halten, daß, wenn es die Freigeister, die Modernen, die Umgebungsmenschen unter ihnen in der Weise der Umgebung tun und tun müssen, damit noch nicht gesagt ist, daß es die frommen nicht in frommer Art und ohne Verstoß gegen die Vorschriften des jüdischen Gesetzes tun können. Wir sollten doch nicht selber verhindern, daß sich ihrer „Kunst für die Kunst" eine Kunst für Gott, ihrer Kunst der Sinne eine Kunst des Geistes, ihrer Kunst als eitler Herrenlaune eine Kunst demütig leidenschaftlicher Anbetung vor dem Schöpfer, ihrem in Zersplitterung schaffenden Weltrausch eine in Sammlung schaffende Gottrunkenheit gegenüberstelle. Wir sollten doch selbst mit aller Innigkeit unseres Glaubens darum beten und ringen, daß unserem Volke eine solche große nationale Kunst werde — im Dienste dessen, der uns auserwählte. Und in diesem Beten und Ringen sollten wir uns doch nicht fürchten und nicht erschrecken, wenn neben uns unsere Brüder, die nicht so glücklich sind, sich als ihres Gottes folgsame Kinder zu wissen, aus ihrem Können und ihrem Volkstum im großen und ganzen nicht mehr hervorbringen, als eben noch eine Spezies jener Kunst, die wir nicht mögen. Und brauchen, sofern darin doch manches Reine und Hohe hervorsprießt, uns nicht scheuen, es mit Dank zu genießen. Nur wenn wir sie in den Hallen der Kunst allein lassen, können sie die Schlaffen unter uns verwirren. Nur wenn auch wir eintreten, um dort unser Werk zu tun, können sie für uns harmlos werden.

Sicherlich ist יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ eine große Wahrheit. Aber wir müssen uns doch auch darüber klar sein, daß der דרך ארץ, mit dem sich die תורה verbinden soll, nur ein solcher sein darf, der ihr nicht widerspricht, daß also ein דרך ארץ, ein aus Wirtschaftsbetrieb, Kunst und vor allem Sitte be-

stehender, bis in die fernsten Verästelungen des Lebens wirkender Kulturkomplex, der sich aus fremder unjüdischer Lebensweise und Weltanschauung gebildet hat, zur Verbindung mit תלמוד תורה nicht taugt. Und nun haben wir in den letzten Zeitläuften nicht nur ahnungslos eine solche Verbindung gemeint und gefördert, sondern wir sind jetzt, da wir uns einem דרך ארץ gegenübersehen, den die Ostjuden in vielhundertjährigem Aufbau auf Grund gerade ihres תורה-Lebens herausgebildet haben, sogar geneigt, ihn mit aller Unfreundlichkeit abzulehnen. Ja, wir gehen sogar mitunter, weil es auch unter den Volksjuden des Ostens Abfall vom Gottesgesetze gibt, soweit ihn aus ihrer andauernden Volklichkeit zu erklären, — statt daß wir uns erinnern, daß er in letzter Linie auf den westjüdischen Zusammenbuch zurückgeht und dieser gerade mit der unterbrochenen Volklichkeit sehr innig zusammenhängt. Es ist fast unglaublich: Da unsere arme westjüdische Orthodoxie, die alle Hände voll zu tun hat, um sich ihre paar Getreuen zusammenzuhalten und tatsächlich nur auf die wenigen ganz starken, ganz widerstandsfähigen, ganz willensmächtigen Naturen angewiesen ist, die ausharren, obwohl ihnen das Fremde, daß Thora-Fremde unmittelbar auf der Haut sitzt und ins Blut zu dringen droht, wie es der jüdischen Menge bei ihnen zu Lande schon längst ins Blut gedrungen ist. Dort eine große gläubige jüdische Masse, durch eine warme, dichte thoraentstammte Hülle eigenen Volkslebens, durch einen eigenen, höchstens der Vervollkommnung noch entbehrenden דרך ארץ vor der fremden Geisteswelt geschützt. Und doch neidet jene Gruppe dieser Masse die Hülle nicht, die es für sie selber nicht mehr geben kann, sondern dünkt sich noch über solche Bagatellen erhaben. Sie dankt dem Allgütigen nicht, daß wenigstens der größte Teil des Volkes die Hülle noch hat. Sie denkt nicht daran, was aus ihr selber werden soll, wenn sie nicht einmal mehr den tröstlichen Blick auf den Osten haben wird, den sie heute noch hat, wenn dieser jüdische Osten selbst dort angelangt sein wird, wo sie heute ist — bei einer kleinen Zahl von bis auf die Haut bedrohten Standhaltern. Sie sieht

und hört nichts, als daß sich die nationalen Maskilim an allen den großen und kleinen Ausprägungen jüdischer Art anklammern und sie als ihre ganze Jüdischkeit ausrufen. Und das ist ihr Grund genug, um mit scheelen Augen auf diese Ausprägungen zu blicken oder wenigstens nicht den Mut zu ihrer verpflichtenden Bejahung zu finden. Daß sie damit erst recht die Mühle der Maskilim treibt, entgeht ihr in ihrem unberatenen Zorne.

V.

Es scheint, daß die große gläubige Masse des jüdischen Volkes mit allem, was bisher aus dem Westen für sie kam, kein besonderes Glück hatte. Die Assimilation (Schule Berlin) hat gehörig an ihr genagt: Tausende lösten sich ab und gingen ihren Vorbildern nach. Der jüdische Nationalismus hat die Nagearbeit mit noch größerem Erfolge fortgesetzt: Zehntausende sind in ihrem religiösen Bewußtsein oft bis zum Nullpunkt geschwächt, in der Überlieferungstreue oft bis zum gänzlichen Versagen erschüttert. Nur daß er einer nicht zu weit zukünftigen Generation, die sich etwa noch wird besinnen wollen, die Brücke zur Vergangenheit nicht abbricht. Will nun unsere westliche Orthodoxie ihre Vorgängerinnen noch überbieten? Will sie Schuld tragen, daß hunderttausende abbröckeln, — entweder auf dem Wege über den Nationalismus oder gar auf dem Wege, der ihnen nicht einmal die Brücke läßt, dahin, wo heute die jüdische Mehrheit im Westen ist, in die Wüste des Unglaubens und Unvolks?

Sollte unsere westjüdische Orthodoxie sich vielmehr nicht berufen fühlen, das gutzumachen, was die Anderen bisher so schlecht gemacht haben? Sollte sie nicht den Ehrgeiz besitzen, für den Westen und in seinen Grenzen das zu werden, was bisher im Westen durchaus nicht werden konnte, nämlich endlich einmal ein werkliches Volksjudentum, G o t t e s Volk und Gottes V o l k in einem, und für den jüdischen Osten eine mächtige Hilfe, daß er es bleibe? Sollte sie nicht den unbeholfenen Riesen Ostjudenheit statt ihn in seiner Unbeholfenheit zu bestärken, nicht lieber gelenkig machen helfen? Und die

eigenen Maßgebenden in der gläubigen Ostjudenheit sollten sie nicht endlich selbst einmal diese Gelenkigkeit zu erhalten suchen, sollten sie nicht endlich einmal sich recken und ihre Kraft fühlen, das Mißtrauen in eigenes Können und die verschiedenen Vormundschaften abschütteln und sich und der Thora die beherrschende Stellung in Israel wieder zu erobern trachten?

Es ist die höchste Zeit.

Im besonderen auch in Hinsicht auf das heilige Land. Solange es sich im großen und ganzen nur um das Streben nach Palästina handelte, war die Zurückhaltung der Strenggläubigen bedauerlich und bedenklich genug. Aber diese Bedenklichkeit bedeutet nichts gegen die Gefahr, die sie heraufbeschwören, wenn sie dieselbe Zurückhaltung auch noch jetzt an den Tag legen, da es sich allem Anscheine nach bald um ein Streben in Palästina handeln wird. Jetzt ist es gleichgültig, wer in dem Meinungsstreit Recht hat, ob der Zionist, der das Land zum Mittelpunkt jüdischen Seins macht nnd sich goldene Berge von ihm verspricht oder der Gläubige, der in der Lehre den Mittelpunkt sieht und in dem, was er von der Großkolonisation erwartet, nicht so weit ausgreift. Jetzt heißt es im Tun Recht behalten. Jetzt gilt es zu verhindern, daß das Land Israel, für dessen Besiedlung man auf unsere gläubigen Massen angewiesen ist und sein wird, das Grab ihrer Frommheit werde. Jetzt gilt es das Ungeheuerliche verhüten, daß das Land unserer großen Liebe, das heilige und uns verheißene Land eine Stätte wirtschaftlicher nnd nationalpolitischer Unrast und gemütloser oder „gemütlicher" Ungläubigkeit werde, statt ein Land zu werden, in dem jüdische Menschen in stiller friedlicher Arbeit und in innigster Hingebung an Gott und seine Lehre dem „Ende der Tage" entgegenreifen. Jetzt müssen wir uns richten, damit uns der Augenblick der beginnenden Großkolonisation, wenn er wirklich eintritt, nicht nur in vollem Bewußtsein seiner Feierlichkeit und unserer Verantwortung, sondern auch in voller Bereitschaft finde. Jetzt müssen wir endlich einen Großteil unserer gesamten und

gesammelten Kraft zusammennehmen, um sie im heiligen Lande gestaltend wirken zu lassen. Jetzt müssen auch wir unsere Battaillone aufstellen, auf daß unsere Fahne, die Fahne der Thora, über Zion flattere.

Aber nicht bloß in Hinsicht auf Palästina ist keine Zeit mehr zu verlieren. Überall, wo jüdisches Interesse in Frage steht, müssen wir raschestens auf den Plan, um nach außen die Rechte des jüdischen Volkes, nach innen die Rechte der Thora zu vertreten und zu schützen. Und gerade damit, gerade mit der restlosen Entschlossenheit, unsern jüdischen Volkswillen im חוץ לארץ-Leben zu manifestieren, gerade mit unserer Teilnahme an den Kämpfen um die nationalen Rechte der Juden in den verschiedenen Ländern tun wir erst eigentlich den verhängnisvollen Irrtum von uns, als ob es unsere Sache nicht wäre, für unser Volk als Volk im gegebenen Rahmen der Völker zu wirken, sichern wir uns erst selbst vor Rückfällen in unsere verhängnisvolle Übung, den jüdischen Volkswillen nicht bilden und nicht bilden helfen zu wollen; denn nur bei weltlich Gesinnten ist schon mit der Losung Zion — das Bekenntnis zu allgemeiner volklicher Aktivität mitgegeben, in unserem Munde aber setzt sie dieses Bekenntnis noch nicht als gewiß voraus. Wir müssen es also zuerst für alle Allgemeinheit und in aller Eindeutigkeit ablegen. Und dies können wir eben nicht anders als dadurch, daß wir unseren volklichen Betätigungswillen in den schwierigen Verhältnissen, die uns unmittelbar umgeben, dartun. Es kann uns nichts nützen, wenn wir das Volk und unser Gewissen mit einer Parole abfinden, die, wenn sie nicht organisch aus unserem ganzen Wollen hervorkommt, leicht nur zu einer leicht genommenen Konzession an gewisse Stimmungen werden kann. Im Leben selbst, überall und gerade dort, wo wir jeden Augenblick in die Lage kommen, anders zu entscheiden, wie wir bisher gewohnt waren, müssen wir unsere volkliche Aktivität bewähren.

Bedenken wir doch, was uns erwartet, wenn wir nicht raschen Entschluß fassen und welcher Preis uns winkt, wenn wir nicht

länger müßig sein wollen. Nehmen wir des Beispiels halber nur eines: die Schule. Erinnern wir uns, wie wir darunter leiden, weil wir in ihr nichtjüdischer Machtsphäre unterliegen. Bedenken wir, welcher Täuschung wir entgegengehen, wenn wir die jüdische Schule bekommen, aber die weltlichen Nationalisten sie uns im selben Augenblicke nehmen! Und stellen wir uns nun im Gegenteil vor, wie sehr wir uns der Erziehung unserer Kinder in unserem Geiste werden versichern können, wenn wir selber darüber zu verfügen haben werden. Dann kann für uns kein Zweifel mehr bestehen, wofür wir uns zu entscheiden haben. Daß wir nicht länger die Vertretung der Rechte und Interessen der Judenheit ganz denjenigen überlassen dürfen, deren innerster Trieb und zum Teile auch bewußtes Ziel die Zerstörung unserer Heiligkeiten ist und daß wir selber in breiten stolzen Reihen aufmarschieren müssen. Die Kraft dazu hatten wir immer. Es fehlte nur der zur Tat drängende Wille. Haben wir ihn jetzt, so können wir in kürzester Frist ganze Armeen von Streitern für Gott und für die Rechte und Pflichten seines Volkes aufstellen.



Nachwort des Herausgebers.

Dem Aufsatz des verehrten Verfassers könnte man auch die Überschrift geben: Es ist die höchste Zeit! Nicht allein, daß er Wort für Wort zu unterschreiben ist, wir können keinen Augenblick mit der Ausführung zögern.

Was not tut?! Der Willenserklärungen sind genug geschehen! Organisations- und Propagandarbeit kann noch intensiver gestaltet werden. Vor allem aber auf zur eigentlichen Tat! Und diese heißt: mit der eigenen Persönlichkeit eintreten für die Idee! Wir Alten werden aus physischen Gründen — denn man kann jetzt auch auf dem heiligen Boden nur die frischesten und arbeitsfähigsten Kräfte brauchen — aus materiellen Gründen — wie sollen wir dort, ohne fremder Unterstützung zur Last zu fallen, unsere Familie ernähren? — und vielleicht auch aus politischen Gründen — denn wir sind zumeist belastet mit dem ganzen Ideenkomplex der Zeit vor der Weltenwende — wir Alten werden voraussichtlich nur mit einem sehr kleinen Bruchteil in Erez Jisroel vertreten sein. Die Jugend vermag in ganz anderem Umfang die Pioniere

für die Arbeit an und in dem heiligen Lande zu stellen. Und sie kann versichert sein, daß ein einziger, der sich entschließt, sei es als Landwirt, als Gewerbetreibender, als Handwerker oder als Vertreter eines freien Berufes dort zu wirken, in unseren Augen und in den Augen aller Verständigen mehr zählt als eine ganze Schar derer, die Helden im Reden, Organisieren oder — „Kämpfen“ sind. Denn das Schicksal von Erez Jisroel wird von denen bestimmt werden, die dort im Lande der Väter arbeiten und das heilige Land wird in dem Ausmaß heilig sein, als thoratreue Jünglinge an Ort und Stelle es heiligen werden. Uns bangt nicht vor ihrer Zukunft im Galuth auf dem heiligen Boden — denn im Galuth bleiben wir ja doch, solange nicht der Messias gekommen. An den Jünglingen, die so ihr Leben in die eigene Hand nehmen, wird sich in dem Verhältnis zu jedwedem Nationaljudentum, das dem Götzendienst des Materiellen oder einer thorafeindlichen Ideenwelt sich verschreibt, das Wort der Schrift bewähren, daß fünf von ihnen hundert der Gegner in die Flucht schlagen und hundert von ihnen zehntausend der anderen.

Um so mehr aber ist es unser aller Pflicht die Selbständigkeit der thoratreuen Judenheit zu wahren und nicht etwa durch Eintritt in die zionistische Organisation unsere Reihen zu lichten. Der thoratreuen Jugend hat sich eine außerordentliche Erregung bemächtigt, von der die jüdischen Blätter nur ein schwaches Abbild geben. Und der Misrachi nützt diese Erregung — das ist sein gutes Recht als politische Körperschaft — weidlich aus. Er wirbt mit aller Kraft und, wie wir mit Bedauern feststellen, mit Erfolg. Wir haben es oft genug ausgesprochen, weshalb unsere nationaljüdischen Wünsche nicht durch den Eintritt in den Misrachi verwirklicht werden können und brauchen nicht noch einmal zu betonen, daß wir unsere Ideale aus eigener Kraft müssen zu erreichen suchen. Wir glauben auch, daß die Erregung grundlos ist, denn es herrscht an den berufenen Stellen wohl kein Zweifel darüber, daß wenn unsere nationaljüdischen Forderungen (in der Hauptsache: Rückgabe Palästinas an das jüdische Volk, nationale Autonomie für die Länder jüdischer Massensiedelung, völlige bürgerliche Gleichberechtigung für die Juden aller Länder) nicht von ihnen vertreten werden, ein großer Teil der nichtzionistischen thoratreuen Judenheit unter ausdrücklicher schärfster Betonung des prinzipiellen Gegensatzes die zionistische Organisation mit der Vertretung dieser Wünsche betrauen würde.

An unsere Jugend vor allem ergehe darum der Ruf: An die Arbeit innerhalb der Aguddas Jisroel für Palästina und in Palästina!

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

AP
93
J4
Jg.5

Jeschurun

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY